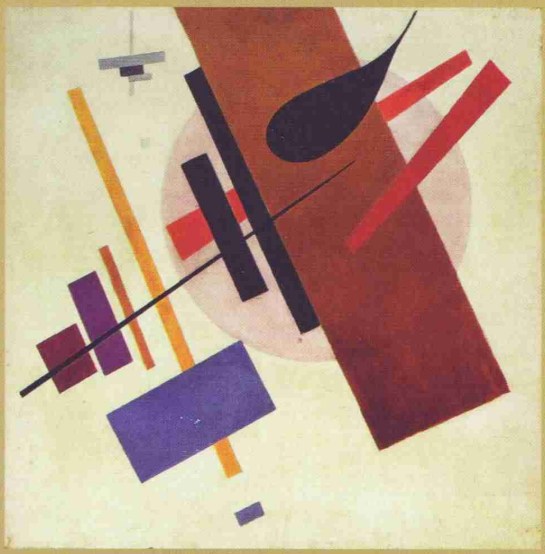
MARKSİST FELSEFE KILAVUZU

Karl Marx
Friedrich Engels
Vladimir İlyiç Lenin

Çeviren : Mesut Odman



2. Baskı

Yazılama

Marksist Felsefe Kılavuzu

Yazılama Yayınevi: 109
Marksist Kitaplık: 4

Marksist Felsefe Kılavuzu

Karl Marx
Friedrich Engels
Vladimir İlyiç Lenin

Özgün Adı: Reader in Marksist Philosophy,
International Publishers Co. Inc., New York, 1970

İngilizceden Çeviren: Mesut Odman

Kapak Tasarımı: Özgür Şahin

Sayfa Düzeni: Yiğit Berker

ISBN: 978-605-9988-21-6

Yazılama Yayınevi'nden Birinci Baskı: Mayıs 2015

İkinci Baskı: Ekim 2016

Önceki baskılar:
Marksist Felsefe Yazıları, Bilim Yayınları, İstanbul, Şubat 1976
Marksist Felsefe Kılavuzu, NK Yayınları, Şubat 2004

© Yazılama Yayınevi

Baskı: Kayhan Matbaacılık
Merkezefendi Mah. Fazlıpaşa Cad. No: 8
Giriş Kat D: 2 Topkapı - İstanbul
Tel: 0212 576 01 36
Sertifika No: 12156

Yazılama Yayınevi Hizmetleri Ltd. Şti.
Serasker Cad. Osmancık Sokak
Betül Han 9/13 Kadıköy - İstanbul
0 216 338 52 59
iletisim@yazilama.com
www.yazilama.com

Marksist Felsefe Kılavuzu

Karl Marx
Friedrich Engels
Vladimir İlyiç Lenin

İngilizceden Çeviren
Mesut Odman

Yazılama

İÇİNDEKİLER

ÜÇÜNCÜ BASKI İÇİN KISA NOT 11
İKİNCİ TÜRKÇE BASKI İÇİN ÇEVİRENİN NOTU 14
ÖNSÖZ YERİNE 18
GENEL GİRİŞ 19

BÖLÜM I
Giriş 24

Marksizm: Proletaryanın Kuramı 26
A. Bilim devrimci oluyor 26
B. Modern sosyalizm gerçek bir çatışmayı yansıtır 26
Geleneksel Düşüncelerden En Köklü Kopuş 27
Marksizmin Meydana Gelişi: Sosyalizm Nasıl Bir Bilim Oldu? 31
Marksizmin Üç Bileşen Bölümü 42
Sosyalizm Ezbercilikle Öğrenilemez 47

BÖLÜM II
İdealizme Karşı Materyalizm 51

Giriş 52
Materyalizm ve İdealizm: Felsefenin İki Temel Okulu 55
Fransa ve İngiltere'de Modern Materyalizmin Gelişimi 62
Bilinemezcilik, Materyalizm ve
Dinin Modern Sınıf Mücadeleleriyle İlişkisi 70
Lenin Marksist Materyalizmi Revizyonistlere Karşı Savunuyor 74
Berkeley'den Mach'çılara 'Materyalizmin Çürütülmesi' 76
İdealizme Karşı Materyalizm:
Tarafsızlığın ve Uzlaşmanın Olanaksızlığı 90
Yeni Fizik Materyalizmi Çürütür mü? 99
1) Modern fizikteki bunalım 100
2) "Madde yok oldu" 101
3) Maddesiz hareket kavranılır mıdır? 104

Bölüm III
Diyalektik ve Diyalektik Yöntem 109

Giriş 110
"Gerçek Olan Her Şey Akla Uygundur"
Hegelci Felsefenin Devrimci Yanı 112
Marksist Diyalektik: Hegel'in Diyalektiğinin Karşıtı 115
Hegelci Diyalektikten Materyalist Diyalektiğe 117
A. Doğabilimlerinin rolü 117
B. Marx'ın ekonomi politiğinin rolü 120
Diyalektiğin Şematik Kullanımına Karşı Bilimsel Kullanım 126
Diyalektik ve Doğabilimleri 129
Diyalektik ve Biçimsel Mantık 133
A. Özdeşlik yasası 133
B. Tanım: Toplamacı ve diyalektik 133
Gerçekliğin İçindeki Çelişmeler 136
Çelişmeler: Rastlantı ve Zorunluluk 138
Diyalektiğin Yasaları 142
Nicelik ve Niteliğin Karşılıklı Etkileşimi 143
A. Doğabilimlerinde 143
B. Toplumsal bilimlerde 146
C. Emek sürecinde 149
Karşıtların Birliği ve Çatışması 150
Olumsuzlamanın Olumsuzlanması 153

Bölüm IV
Bilgi Teorisi ve Bilim Felsefesi 159

Giriş 160
Marksist Bilgi Teorisinin Üç Önermesi 162
Nesnel Gerçekliği Nasıl Biliriz? 163
'Kendinde Şey' 166
A. Bilim için "kendinde şey" yoktur 166
B. "Kendinde şey"in bilinebilirliği 166
Nesnel Hakikat Nedir? 168
Hakikat: Göreli ve Mutlak 175
Relativizme Karşı Bilginin Göreliliği 181
A. Koşulsuz hakikate karşı koşullu hakikat 181
B. Relativizm ve diyalektik 182

Nedensellik Kategorisi 185
A. Nedensellik bilgimiz 185
B. Nedensellik - nesnel gerçekliğin bir yansıması 186
Modern Bilim: Statik Bir Dünya Görüşünden
Dinamik Bir Dünya Görüşüne 190
Bilimlerin Gelişmesinde Üretimin Rolü 195
Doğabilimciler ve Felsefe 197
A. Bilim adamları neden bir felsefeye gereksinim duyarlar? 197
B. Metafizikten pozitif bilime 197
C. Bilim adamları için diyalektiğin zorunluluğu 198
Metafiziğe Karşı Bilim 200
Tümevarım ve Tümdengelimin Ayrılmazlığı 202
A. Tümevarımın yanılabilirliği 202
B. Tümevarım ve çözümleme 203
C. Tümevarım: Sınıflandırma ve evrim 203
Kavramların İşlevi: Gerçekliği Yansıtmak 205
Kavramlar, Terminoloji ve Bilimin Gelişmesi 208
Tanımlar, Soyutlamalar ve Gerçeklik 209
A. Diyalektik ve tanımlar 209
B. Tanımın sınırları 209
C. Bütün "yasalar" yaklaştırmadır 209
D. Somut ve soyutun örneklerle açıklanması 210

Bölüm V
Tarihin Materyalist Yorumu 211

Giriş 212
Üretim Biçimi: Toplumsal Yaşamın Temeli 216
A. Toplumsal gelişim yasası 216
B. İnsanın düşüncesi toplumsal ilişkilerine uygun düşer 217
Marx'ın Bulduğu Nedir? 219
A. Toplumun maddi temeli 219
B. Bir tarih bilimi nasıl mümkün oldu? 219
Bilincin Toplumsal Doğası 221
Kurgusal Tarihe Karşı Bilimsel Tarih 223
Bilimsel bir Sosyoloji için Üç Ölçüt 228
Sınıflar ve İdeoloji 231
İktisadi Koşulların, Üstyapının ve Rastlantının Rolü 234

İktisadi Öğe Tek Belirleyici Öğe Değildir 237
İktisadi Koşulların, Kurumların ve
İdeolojinin Karşılıklı Etkileşimi 240
İnsan Kendi Tarihini Nasıl Yapar:
Amaçlarla Sonuçlar Arasındaki Çelişme 245
Tarih ve İdeoloji 247
A. Kurgusal tarih yapmanın üç yolu 247
B. İdeolojinin doğası 248
Toplum, Uygarlık ve Devlet 251
Bir Özet: Tarihsel Materyalizm
Modern Sosyalizmin Temelidir 254

BÖLÜM VI
DİN 261

Giriş 262
Din, "Halkın Afyonu" 265
Dinsel Dünya: Gerçek Dünyanın Yansıması 267
A. Dinsel duygu: Bir toplumsal ürün 267
B. Din ne zaman yok olacak? 268
C. Dinsel yansıma: Doğal güçlerden toplumsal güçlere 269
Feuerbach'ın Dine İdealist Yaklaşımı 271
Kamutanrıcılık'a Karşı Hümanizm: Thomas Carlyle Üzerine 274
Dinsel Otoritenin Çöküşü 281
Tanrı ve Doğabilimi 284
Din ve Sınıf Mücadelesi 286
A. Marksistler dinle nasıl savaşırlar? 286
B. Sosyalizm, tanrıtanımazlık ve dinsel özgürlük 287

BÖLÜM VII
AHLAKBİLİM 291

Giriş 292
Ahlakın Sınıfsal Doğası 296
Feuerbach: Aşk ve Mutluluğun Ardından Koşma 298
Eşitlik Düşüncesinin Evrimi 302
Eşitlikçiliğe Karşı Eşitlik 307
Adalet Kavramının Evrimi 310
Marksizm ve "Mutlak" Adalet 312

Adalet, Üretim Biçimince Belirlenir 313
Özgürlüğün Anlamı 314
Özgürlüğün İki Alanı ve Maddi Ön Koşulları 316
Sınıfsız Toplum: Gerçek Kişisel Özgürlüğün Temeli 319
İlerleme: Kör Zorunluluktan Özgürlüğe 321
Komünist Ahlakbilimin Doğası 322

KAYNAKLAR 326
ÖZEL ADLAR DİZİNİ 328

Üçüncü baskı için kısa not

Bu kitabın dilimizde üçüncü baskısının yapılışını önemsemek gerekir. Gerçi, üç baskının yapıldığı süre çok uzun, neredeyse kırk yılı buluyor, fakat "siz de amma nostaljik takılıyorsunuz" diyenlerin çok fazla olduğu bir ülkede bu ihtiyacın ortaya çıkması küçümsenmemeli. Öyle ya, herhangi bir ihtiyaç bulunmasa ya da bu yönde bir saptama yapılmış olmasa, onca zaman sonra neden yeniden basılsın? Bu durumu küçümsememek gerektiğine ilişkin birçok neden sayılabilir de, sadece ikisinin üzerinde durmak yeterlidir.

Birincisi, öyle hap gibi, bir çırpıda, kolaycacık okunabilecek bir kitap değil bu; önceki baskılarda değinmişiz. Yine de, çok değişik dönemlerde, ortalama profilinin çok farklı olduğu düşünülebilecek okuyucuları hiç eksik olmuyor.

İkincisi, yukarıda sözü edilen "nostaljik takılma" konusuyla ilgili. Bunun son bir örneğine, 2015 yılının Nisan ayında, "merkez medya" olarak anılan bir televizyon kanalında, Komünist Parti'nin tümü kadın olan milletvekili adaylarından birine yöneltilen ve program sunucusunun "bir izleyiciden geldiğini" aktardığı soru dolayısıyla tanık olmuştuk. Tamam, anlattıklarınız kulağa hoş geliyor da, bunların bugünün dünyasında karşılığı olabilir mi? Buna benzer bir soru işte. Aslında, soruyu soran izleyicinin, öyle keskin anti-komünist biri olmadığı az çok anlaşılıyordu. Bu tür tepkileri gösterenlerin iki kümede toplandığı söylenebilir. Biri, o soru sahibinin içinde yer aldığı, yakın ya da uzak geçmişinde militan bir sosyalizm karşıtlığı bulunmayan, hatta bazıları bir zamanlar sosyalizme sempati duymuş insanlardan oluşan bir küme; öbürü

ise eskiden beri ya da yenice anti-komünist olmuş ve düşmanlarının epeydir pek düşkün görünen hallerinin keyfini çıkarmaya bakanlar.

Elinizdeki kitabın, o ikinci kümeyi oluşturanların bazıları için bile yararlı olabileceği ileri sürülebilir. Yeter ki, karşıtlık kanlı bıçaklı düşmanlığa dönüşmüş olmasın; bir de, en az düzeyde bir okuma ve öğrenme hevesi bulunsun.

Ama bu kitap, kuşkusuz, Marksizmi bir yaşama ve mücadele etme kılavuzu olarak öğrenmek isteyenler için hazırlanmıştır. Hazırlayanlardan biri olan Howard Selsam, 1903'te doğmuş ve 1970 yılına kadar yaşamış bir Amerikalıdır. Felsefe alanında Columbia Üniversitesi'nden yüksek lisans ve doktora dereceleri almış olan Selsam, düşük kayıt ücretleri ve yüksek akademik standartları dolayısıyla "yoksulların Harvard'ı" olarak bilinen Brooklyn Koleji'nde felsefe dersleri vermiş; 1944-1956 yılları arasında "yetişkinler için Marksist bir eğitim kuruluşu" olarak tasarlanan ve öğretim kadrosunda New York Kent Üniversitesi'nden atılmış hocaların bulunduğu New York'taki Jefferson School of Social Science'ın (Jefferson Sosyal Bilim Okulu) direktörlüğünü, bu okul 1956'da McCarthyism döneminin ağır baskıları sonunda kapanıncaya kadar yürütmüş; 1964'te American Institute for Marxist Studies'in (Amerikan Marksist Çalışmalar Enstitüsü) de kurucuları arasında yer almıştır. Hruşov'un, Yirminci Kongre'deki, Stalin'e saldırdığı ve yıkıcı sonuçlara yol açmış gizli konuşmasının açığa çıkışının ardından, pek çok Batılı komünist partisinde yaşanan gelişmelere benzer biçimde, ABD Komünist Partisi'nden ayrılan Selsam'ın adı, uzun yıllar boyunca editörler kurulunda görev aldığı tanınmış Marksist dergi *Science and Society*'nin onursal editörleri arasında anılmaktadır.

Howard Selsam ile, ne yazık, hakkında herhangi bir biyografik bilgiye ulaşamadığım, onun yakın çalışma arkadaşlarından Harry Martel'in derledikleri ve Marksizm'in kurucu düşünürlerinin felsefe konularında yazmış olduklarını kendi sınıflandırmaları ile bir araya getirdikleri bu kitabın, birçok dilde pek çok kez basıldığını biliyoruz. Kitap, yeni başlayanlardan çok, ilk bilgileri edinmiş ve biraz daha derinleşmek isteyen okuyucu için, alfabetik sırayla düzenlenmemiş bir tür ansiklopedi olarak da kabul edilebilir. Bu

niteliğiyle, son derece yararlı ve el altında bulundurulması gereken bir kaynaktır.

İkinci baskı için yazdığım notta, yaklaşık 40 yıl önce kitabı dilimize çevirdiğim sırada çalışmakta olduğum işyerinin gece bekçisi Haydar Efendi'den, onunla yarenliklerimizden söz etmişim. Çoktan öldüğünü orada da yazdığım o yaşlı halk adamının çocukları olmasa bile torunları, bu kitabı okumuş, hiç değilse, bir biçimde yararlanmış olabilirler mi acaba?

Neden olmasın?

Sorunun kendisinin ve yanıt olarak yazılan olumlayıcı sorunun hiç de ayakları havada bir romantizmle yüklü olduğunu sanmıyorum. Nedeni çok açık: Hâlâ aynı berbat dünyada, hatta daha da kötü bir evresinde yaşamaya devam ediyoruz ve onu değiştirmek amacıyla anlamanın ardına düşen insanlar, neyi, nerede bulacaklarını er geç öğreniyorlar. Üstelik, asla yalnız ve çaresiz kalmıyorlar.

Nisan 2015

İkinci Türkçe baskı için çevirenin notu

Demek, bundan 28 yıl önce ilkbahar günlerinde, harıl harıl bu çeviriyle uğraşıyormuşum. Parti'nin yayınevinden gelmişti istek; yayınevi sorumluları Partili arkadaşlardı. Bana verdikleri süre çok kısaydı; yaz aylarında askere gidecektim ve gitmeden bitirmem gerekiyordu; birkaç aylık bir süre vardı. Ne öyle yılların çevirmeniydim, ne de felsefe eğitimi almıştım. Üstelik, çok da gençtim. Böyle biri için, "babalar"ın yazdığı, değişik kitaplardan parçalar halinde bir araya getirilince de iyice çetrefilleşen metinleri çevirmek, az buz ürkütücü iş değildi. Ama, ne çare, "Parti görevi"; kaçmak olmaz.

Nasıl olduğunu bir ben bilirim, bir de Allah! Halkımız böyle der. Ben biraz değiştirerek söyleyeceğim: Bir ben bilirim, bir de o sıralar çalıştığım işyerinin gece bekçisi. Paydos saatinden sonra, el ayak çekilince, oturur gece yarılarına kadar çalışırdım. Masamın üstünde kâğıtlar, kitaplar, sözlükler darmadağın... O, herkes gidince, değişik saatlerde gelir, kimileyin demlediği çaydan bir bardak getirip hemen çıkar, kimileyin bir cesaret oturup yarenlik ederdi. Bir gözü görmezdi, Malatyalı bir Aleviydi, sıkı İsmet Paşacıydı. Müthiş saygılı, benden çok büyük olmasına rağmen hep "beyefendi" derdi, tam bir çarıklı erkânıharp. Oranın işleriyle ilgisi olmayan bir iş yaptığımı pek güzel anladığı halde, sonuna doğru neyle uğraştığımı anlatana kadar, hiçbir şey sormamıştı. Ben de, çalışmaktan çok yorulduğum zamanlarda, yarenlik girişimini geri çevirmez; o arada, kırmamaya özen göstererek, İsmet Paşa hakkında biraz atıp tutardım. Paşaya laf etmem uzayacak olursa, ustaca

konuyu değiştirir, sözü güncel politikaya getirirdi.

Ne diyebilirim, onca zaman sonra, bizim çoktan toprak olmuş Haydar Efendi'yi anmak da varmış. Neden olmasın, komünist babalarla Anadolu'nun göbeğinden bir halk adamı önsözlerde de buluşabilir elbet.

* * *

Bir de, okuyucunun hoşgörüsüne sığınarak, "içimde ukde kalmasın" diye, şunu da ekleyeceğim: Kitabı söz verdiğim zamanda teslim etmiştim; ama aşağı yukarı bir yıl sonra, 1976'nın ilk aylarında yayımlanabildi. Yayınevindeki arkadaşlara çok kızdığımı hatırlıyorum. Öyle olacağını bilseydim, askere de götürür, daha çok çalışarak daha iyisini yapabilirdim. Orada da yaptığım işe saygı duyarak kolaylık gösterecek Haydar çavuşlar yahut üsteğmenler bulurdum mutlaka.

* * *

Bu kitabın ikinci baskısının yapılması gündeme geldiğinde, önce, inceden inceye ve yeterince zaman ayırarak, çeviriyi gözden geçirebileceğimi düşündüm. Ama, zaman sıkıntısı, daha çok da kitabın özgün metnini bulamayışım, sınırlı bir gözden geçirme ile yetinme zorunluluğunu doğurdu.

Bir kez, 28 yıl önce, o zaman arka kapaktaki tanıtım yazısında da değindiğim gibi "seçilip düzenlenişinden dilimize çevirilişine kadar önemli sorunlar yaratan bu yazıların okuma aşamasında da yaratabileceği güçlükler" karşısında, belki de bugünden bakıldığında aşırı bulunabilecek bir duyarlılık gösterdiğimizi fark ettim. "Biz" derken, kendimi ve yayınevindeki arkadaşları anlatmak istiyorum. Böyle bir aşırı duyarlılığın yol açtığı durumlardan biri, kimileyin bıktıracak kadar çok parantez işareti kullanmak olmuş. Bunun biraz acemilikle, biraz da "kelime haznesi"nden yazım kurallarına kadar dilimizde var olan yetersizlik ve belirsizlikle de ilgili olduğu açıktır; ama, asıl az önce aşırı bulduğumu söylediğim kaygıdan kaynaklandığını belirtmeliyim. O kadar ki, şunu bile yapmışız: Yeterince yerleşmediği ya da yabancı dildeki sözcüğün tam karşılığı olmadığı düşünülen bir sözcük kullanıldığında,

sadece ilk geçtiği yerde, parantez içinde eski dildeki daha yaygın bilinen karşılığı ya da yabancı dillerdeki karşılığı parantez içinde verilir. Biz bunu, arka arkaya tekrarlamasak bile, sayfalar sonra tekrar kullanıldığında yeniden yapmışız. Herhalde, dikkatsiz okuyucu unutmuş olabilir, diye... İkinci baskıda, büsbütün vazgeçmesem de, bu tekrarları biraz azaltmaya çalıştım. Bununla birlikte, sonunda, üç değişik parantez işaretinin bol bol kullanıldığı metinler ortaya çıkmış oldu. Bildiğimiz parantez işareti ( ) zaten yazarlar tarafından kullanılıyordu. Kitabın derleyicileri köşeli parantez işareti [ ] kullanmışlardı. Ben de, yapamadan edemediğim girişleri belirtmek için bir üçüncü parantez biçimini < > kullanmak zorunda kaldım.

Yine daha çok bu okuma kolaylığı sağlama ya da okuma güçlüğünü artırmama kaygısıyla yaptığımız bir şey de şu: Anlamları aynı ama kökenleri farklı bazı sözcükleri (teori/kuram, pratik/kılgı, sosyoloji/toplumbilim, vb.) yan yana değil ama metin boyunca bir arada kullanmışız. Çoğumuz, yazarken olmasa da konuşurken ve alışkanlıkla böyle yaparız. Demek, okuyucunun konuşma alışkanlıklarına uymak, onun bu hiç değilse zaman zaman güçleşen metinleri okumasını kolaylaştırır, diye düşünmüşüz.

Öte yandan, ilk baskıdan bu yana geçen uzunca zaman diliminde, dilimizin zenginleşmesi bakımından pek fazla yol alınmadığı da böyle bir gözden geçirme uğraşına girilince daha kolay görülebiliyor. Sözü uzatmamak için iki örnekle yetineceğim: Biri, "hakikat" sözcüğünü o zaman İngilizce "truth" sözcüğünün karşılığı olarak kullanmışım. Bugün de bir değişiklik yapamadım. İkincisi, "ethics" karşılığı olarak "ahlakbilim" demişim. Bugün bakıyorum da meslek olarak felsefeyle uğraşanlar bile "ethik" ya da "etik" diye söyleyip yazabiliyorlar. Ben de, bir ara Afşar Timuçin'in *Felsefe Sözlüğü*'ndeki önerisine uyarak "ahlakbilgisi" demeyi düşündükten sonra, madem ilgili sözlükler *"eski dilde, ilm-i ahlâk"* türünden açıklamalara yer veriyor, o zaman, yıllar önce kullandığım bu sözcüğü olduğu gibi bırakmak en iyisidir, sonucuna ulaştım.

* * *

Bu kitap, Amerikalı Marksistler Howard Selsam ile Harry Martel tarafından, Marx, Engels ve Lenin'in çeşitli amaçlarla yazdıkları

hemen hemen bütün eserleri taranarak onların felsefe sorunlarıyla doğrudan doğruya ilgili bölümlerinin seçilip bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş. Derleyenler, bu parçaları yedi ana bölümde toplamışlar ve en başa bir "genel giriş", her bölümün başına da ayrı ayrı birer giriş yazmışlar. Tümünün de okuyucuya bir toplu bakış imkânı sağladığı ve önemli ölçüde yol gösterici olduğu görülecektir. Bir de kitabın sonuna bir "Özel Adlar Dizini" koymuşlar. Ben o bölümü çevirirken başka bilgiler de ekleyerek biraz genişlettim. Bununla birlikte, kitabın İngilizce özgün baskısında yer alan ve biri Marx ile Engels'in gençlik çalışmalarından, öteki Lenin'in ancak ölümünden sonra yayımlanabilmiş *Felsefe Defterleri*'nden alınmış parçalarla oluşturulan iki ek bölüm, Türkçe birinci baskıda yer almamıştı; bu ikinci baskıda da yok.

Kitabın derleyicilerinin şu sözlerini, ilk baskının arka kapağında yer alan tanıtma yazısına koymuşuz: *"Bir insan, Marksist felsefeyi bilmeden, bugün içinde yaşadığımız dünyayı bilemez."* Kitabın benim kullandığım İngilizce baskısı 1970, derleyenlerin genel giriş yazısı ise Ocak 1963 tarihini taşıdığına göre, 35-40 yıl önceki dünyadan söz ediliyor. Aradan geçen zaman boyunca pek sarsıcı değişiklikler oldu. Peki, bugünün dünyası için geçerli değil mi o söylenen?

Selsam ile Martel, kitabın başına koydukları "Genel Giriş" bölümünde şunları yazmışlar: *"Güvenle söylenebilir ki, şimdiye kadar başka hiçbir felsefe bu kadar dikkatli ve sürekli bir biçimde, böylesine değişik koşullar altındaki bu kadar çok kişi tarafından incelenmemiştir. Marksizm üniversitelerde, pirinç tarlalarında, fabrika okullarında ve şeker plantasyonlarında inceleniyor."* Bir süredir böyle bir ilginin varlığından, hiç değilse aynı dikkat ve süreklilikle devam etmekte olduğundan söz etmek mümkün görünmüyor. Bununla birlikte, o sürenin dolduğunu ve yeni kuşaklarda benzer bir ilginin doğmaya başladığını söylemek mümkün; çünkü, insanlık kurtuluşunun yollarını bir kez daha aramaya başlamıştır. Ne yazık, bir kez daha. Bu "bir kez daha"ların tekrarlanmaması için bir zamanlar öğrenmiş olduklarını hatırlamak zorunda. Buna yardımcı olabilecek her çaba önemlidir.

Temmuz 2003

Önsöz yerine

Bu kitapta sunulan Marx, Engels ve Lenin'den alınmış yazılar yedi bölüme ayrılmıştır. Derleyenler de bir genel giriş ve her bölüm için ayrı birer giriş eklemişlerdir.

Çalışmanın ana yapısında derleyenler, Marksist felsefenin mantıksal gelişimini verebilmek için sık sık tarih sırasının dışına çıkmışlardır. Bununla birlikte, tarih sırası çoğu zaman önemli olduğundan, her parçanın sonunda -her zaman yayım tarihi olmasa bile- eserlerin tamamlandığı tarih verilmiştir.

İçindekiler bölümü, bütün parçaların kaynaklarını veriyor. Bunlar parçaların sonunda, bu kez sayfa numaralarıyla birlikte, tekrarlanmıştır. Kitabın sonundaki kaynaklar listesi, hangi baskıların kullanıldığını göstermektedir.

Parçalar içindeki bütün kesintiler üç nokta ile belirtilmiştir. "-Der." işareti bulunmayan bütün dipnotlar özgün metinlerde yer almaktadır. Metinlerde köşeli parantez [ ] içindekiler derleyenlerindir. [1]

Kitabın sonuna, metinlerde sözü edilen kişilerle ilgili bir dizin konulmuştur. Belli başlı kavramların çoğu, en baştaki ayrıntılı içindekiler çizelgesinde bulunmaktadır.

1 Ayrıca, bkz. "İkinci Türkçe Baskı için Çevirenin Notu"

Genel giriş

Bu kitap Marx, Engels ve Lenin'in temel felsefi görüşlerinin sistemli bir sunuluşudur. Parçalar, öğrenciye ve genel okuyucuya bir bütün olarak Marksist dünya görüşünün ve aynı zamanda mantık, bilgi kuramı, tarih kuramı, ahlakbilim gibi felsefenin özel dallarına Marksist yaklaşımın açık bir kavranışını vermek amacıyla seçilmiştir. Seçilen parçaların çoğu, inanıyoruz ki, görece kendi kendini açıklar niteliktedir; ama okuyucu, bütün bilimsel ve felsefi yeniliklerde olduğu gibi burada da, anlaşılması gereken değişik ve seçkin bir terminolojinin bulunduğunu hatırlamalıdır. Marksist düşüncede "materyalizm", "idealizm", "ideoloji", "metafizik", "yabancılaşma" gibi terimler, hatta "felsefe" teriminin kendisi bile alışılagelenden farklı bir biçimde kullanılır.

Marx, Engels ve Lenin'in yazıları, zamanın en ivedi taktik ve siyasal sorunlarını ve en geniş tarihsel ve felsefi genellemeleri aynı anda ele aldığı için seçme yapmak güç bir sorundu. Marksizmin birtakım en temel kavramları tekellerin, emek değer kuramının, sendikaların, siyasal partilerin örgütlenmesinin ve bir yığın başka pratik sorunun tartışılması sırasında formüle edilmiştir. Bu yüzden Marx, Engels ve Lenin'in açıkça felsefeyi ele aldıkları görece az sayıda eserle sınırlı kalmayarak; bütün yazılarını içeriğine ilişkin olarak incelemek gerekliydi.

Mesleki ilgilerinin yönlendirdiği kimi öğrenciler, Marksizmde kuramsal <teorik> olanla kılgısal <pratik> olan arasındaki ilişkiyi yeterince anlamamışlardır. Marx, Engels ve Lenin'in şu ya da bu felsefi sorunu sistemli bir biçimde ele almada başarısızlığa

uğradıkları yolunda sık sık ortaya çıkan yakınmaların nedenini açıklayan budur. Meslekten filozofların, asıl işi uzmanlaşmış bir disiplin olarak felsefe olan kişilerin eserlerini inceliyor olsaydık, bu yakınma belli bir haklılık kazanacaktı. Ama klasik Marksistler bu tür filozof değildiler. Tersine, felsefeyi iyi bildikleri (Marx'ın bir felsefe doktoru olduğu hatırlanmalıdır) ve Aristotle'dan Hegel'e kadar kendilerinden önceki düşünürlere gereken önem ve değeri verdikleri halde, felsefi sorunları köklü olarak değişik bir biçimde ele almanın kaçınılmazlığı üzerinde durdular. Felsefenin, terimin eski anlamıyla, sona erdiği ve alışılagelmiş felsefenin önerdiği çözümlerin, pek çoğu epeyce parlak da olsa, gerçeklikten yabancılaşma hastalığıyla sakatlandığı inancına vardılar. Ayakları yere basan ve insanlığın toplumsal pratiğini felsefi kavramların hem kaynağı hem de doğruluklarının ölçütü olarak gören yeni bir filozof tipinin doğuşunun zamanı gelmişti. Marx, Engels ve Lenin felsefi düşüncenin geleneksel biçimlerini reddettiklerinden, derleyenler de Marksist felsefenin az çok sistemli bir kavranışını sunabilmek için geleneksel olmayan yöntemler izlemek zorundaydılar.

Seçmelerin Marx, Engels ve Lenin'le sınırlandırılması, bu felsefenin genişleme ve gelişmesine başkalarının katkıda bulunmadığı gibi bir anlam taşımamaktadır. Joseph Dietzgen, Paul Lafargue, George Plehanov ve daha yakın zamanlarda Antonio Gramsci'nin özel (uzmanlaşmış) katkılarla Marksizmi zenginleştirdiğini kimse yadsıyamaz. Bunun gibi, Joseph Stalin'in katkıları da yadsınamaz; özellikle *Diyalektik Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm*'in ve *Marksizm ve Dilbilim*'in bu felsefenin öğretiminde dikkate değer katkılar sağladığı belirtilmelidir.

Marksist felsefenin bu kitaba alınan klasik formüllendirilmeleri, bugün eskisinden daha büyük ölçüde, hem sosyalist ülkelerde hem de kapitalist dünyada sayısız felsefi çalışmaya temel olmaktadır. Bu çalışmalar, giderek artan bir biçimde, bütün bir felsefi sorunlar toplamını içeriyor; felsefe tarihinin ve belli başlı düşünürlerin yeniden yorumundan, biçimsel mantığın diyalektikle ilişkisi sorunlarına, ahlaki yargılardan sibernetiğe kadar... Yazık ki, bu çalışmaların çoğu ülkemizde bilinmiyor. Kitap ve süreli yayınların sayısındaki bu artış, geçmişte ortaya çıkan Marksizmden yeni bir skolastisizm biçimi çıkarma eğilimlerine karşı kararlı bir

saldırının eşlik ettiği Marksist felsefenin yeniden canlanıp gelişmesinin habercisidir.

Bu seçmelerin düzenlenişinde pek çok sorun vardı. Kimi zaman aynı yazı bölümü eserin farklı yerlerine yerleştirilebiliyordu. Kimi durumlarda derleyenler, aynı cümlenin değişik parçalarını değişik başlıklar altında kullanarak bir yazı bölümünü parçalamayı gerekli gördüler. Daha önce de belirtildiği gibi, felsefi önem taşıyan birçok açıklamanın çağdaş sorunlara ilişkin tartışmaların içerisinde yer alması bu sorunları ağırlaştırıyordu. Bununla birlikte, daha kapsamlı ve daha genelleştirilmiş açıklamalara bağlandığında, bu tür felsefi görüşler, Marksist felsefi düşüncenin genişliğini ve çalışma alanını açığa çıkarmaktadır.

Derleyenler, başlangıçta, şimdi Ek I'de "Oluşturma Dönemi" başlığı altında yer alan yazılarla kitabı başlatmayı planlıyorlardı.[2] Ama çalışma ilerledikçe, bu düşünce değiştirildi. Tarih sırası bakımından daha önce gelmekle birlikte, derleyenler, yalnız içeriği değil -ondan da çok- dili yüzünden okuyucunun bu bölümü fazlasıyla ürkütücü bir engel olarak görmesinden çekindiler. 1844-1845 yıllarını kapsayan bu notlar, o dönemin Hegelci Almanya'sında yazıldı. Marx'ın ancak 26 yaşındayken yazdığı *1844 Felsefi ve İktisadi El Yazmaları*, onun belli başlı birtakım felsefi, toplumbilimsel ve iktisadi kavramlarının ilk sergilenişinden biri olarak coşku vericidir. Bu, en iyi Marx'ın olgun düşüncesinin ışığında anlaşılabilir; kimilerinin ileri sürdüğü gibi herhangi bir başka yolla değil. Temelinde, genç Marx'la daha sonraki Marx'ın tümüyle birbirinden ayrılmasına dayanılarak, *El Yazmaları*'ndan çok değişen sonuçlar çıkarılmıştır. Bir kez bu ayırıma -her zaman olgun Marx'ın zararına olarak- ulaşıldıktan sonra, genç Marx'ı yeni baştan bir varoluşçu, bir pragmatist, bir Freud'cu ya da bir dindar yapmak olanaklıdır. Elbette bu yorumcuların kimilerinin pek sevdikleri sanılarını destekleyecek birçok soyutlanmış yargılar bulunabilir. Ama derleyenler, dikkatli bir incelemenin şu sonucu doğrulayacağı inancındadırlar: *El Yazmaları*, Marx'ın, Hegel ve Genç Hegelcilerin teorik felsefi etkilerinin bütün izlerinden en son ayrılışa yaklaştığını göstermektedir. Marx, kendisinin de söylediği gibi, Engels'le

2 Bu bölüm, Türkçe metinde yer almamıştır. (Çev.)

birlikte bu amaca *Alman İdeolojisi*'nde ulaşmıştır.

Bir de, ilk İngilizce baskısı 1961'de yapılan, Lenin'in *Felsefe Defterleri* sorunu vardı. Bunlar, Lenin'in Hegel'in *Mantık*'ından, Aristo'nun *Metafizik*'inden ve öteki felsefi eserlerden aldığı bölümlere bağlı olarak yazdığı dağınık, genellikle kapalı (güç anlaşılır) notlardan oluşur. Alıntılar ve notlar, hemen hemen her zaman, bu kitabın öteki bölümleriyle birleştirilemeyecek kadar kısadır. Ancak, diyalektik materyalizmin anlaşılması açısından bunların önemi küçümsenemez. Çünkü, bu felsefedeki -çözülmüş ya da çözülmemiş- belirli sorunları aydınlatmakla kalmaz; yeni sorunlar ve bunların daha da geliştirilmesi için yeni kavrayışlar getirirler. *Defterler*'den aktarılan, kendi başına anlam taşıyan bütün alıntıları ilerlemiş öğrencilerin yararlanması için ayrı bir kesime, Ek II'ye[3] koyduk.

Bir insan, Marksist felsefeyi bilmeden, bugün içinde yaşadığımız dünyayı bilemez. Derleyenler Marx, Engels ve Lenin'in yazılarında bulabildikleri en güçlü ve inandırıcı bölümlerdeki gerekli yerleri el altına getirmeyi amaçladılar. Bu felsefenin neden insanlığın üçte birinin kaderini biçimlendiren ve hem aydınları hem de her yerdeki okumamışları etkileyen bir dünya olgusu durumuna geldiğini, ancak ilk elden bir bilgiyle anlayabilir insan. Güvenle söylenebilir ki, şimdiye kadar başka hiçbir felsefe bu kadar dikkatli ve sürekli bir biçimde, böylesine değişik koşullar altındaki bu kadar çok kişi tarafından incelenmemiştir. Marksizm üniversitelerde, pirinç tarlalarında, fabrika okullarında ve şeker plantasyonlarında inceleniyor. Bir ülkede egemen inanç durumundayken, bir başkasında aforoz edilip eziliyor. Tutkulu bir bağlılığa yol açıyor ya da kızgınlıkla kınanıyor; ama karşıtlarınca bile, çağdaş düşüncenin en önemli gelişmelerinden biri olarak kabul ediliyor.

Ocak 1963
Derleyenler

3 Bu bölüm, Türkçe metinde yer almamıştır. (Çev.)

BÖLÜM I

Marksizm Nedir?

Filozoflar yalnızca dünyayı değişik biçimlerde yorumladılar, oysa sorun onu değiştirmektir.

MARX, ***Feuerbach Üzerine Tezler,*** *XI, 1845.*

Giriş

Herhangi bir felsefeyle ilgili olarak sorulması gereken ilk soru şudur: Ne yaptığını düşünüyor bu felsefe? Yaptığı, yapmak savıyla ortaya çıktığı şey midir? Konulmuş amaçlarını gerçekleştirmekte başarıya ulaşıyor mu? Bu sorular, ancak, bir felsefenin kendisiyle ilgili temel kavramlaştırmasının ışığında yanıtlanabilir. Marksizm ne olmayı ve ne yapmayı amaçladığına ilişkin açık bir düşünceyle işe başlar. 1846-47 kışında Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi*'ne karşılık olarak yazılan *Felsefenin Sefaleti*'nden de daha önceleri, Marx ve Engels kendilerini yeni tür bir sosyalizmin kuramcıları ya da filozofları olarak görüyorlardı. Geleceğin toplumunun reçetelerine ya da ütopyacılığın herhangi bir anlatımına dayanmamak ve bilimsel olmak zorundaydı bu sosyalizm. İki yıl sonraki *Komünist Manifesto*'da da gördüğümüz gibi, yeni bir şey bulup çıkardıkları yoktu; yalnızca var olan dünyanın güncel gerçeklerinin anlatımını veriyorlardı. Bunun için de belirli, açık seçik bir dünya görüşüne ve yönteme gereksinim duyduklarına inanıyorlardı.

Bu felsefenin ana ilkeleri sonradan formüllendirildi; ama kaba çizgileri daha o zaman açığa çıkmıştı. Okuyucu için akılda tutulması gereken asıl gerçek şudur: Marx ile Engels, başlangıçtan beri, "yeni materyalizm"in nesnel ve bilimsel olarak doğru ve aynı zamanda, tümüyle devrimci olmasını amaçlamışlardır. Onlara göre bu felsefe, doğru <gerçekliğe uygun> olduğu için devrimci ve devrimci olduğu için doğru olacaktır.

Sosyalist hareket, diye açıklıyordu Engels yıllar sonra *Anti-Dühring*'de, *gelmiş geçmiş en üstün felsefi başarıları* -belirtmek

gerekirse, on sekizinci yüzyıl Fransız filozoflarınca geliştirilen materyalizm ve Alman filozof Hegel'in diyalektiğini- *kucaklayarak bilimsel oldu.* Buna karşılık felsefe, kendini tamamladı ve sınıfları ortadan kaldırmaya adanmış bir sınıf olan proletaryanın davasıyla özdeşleşerek "eriyip yok oluş"una doğru ilerlemeye başladı.

Bu nedenle, bu açılış seçmelerinde, Marksist felsefe, bir dünya görüşü ve bilimsel bir yöntem olarak geçmiş tarihin ürünü ve gelecek tarihin önceden kestirilip yaratılması olarak, hem nesnel "objektif" bir hakikat[4] hem de işçi sınıfı ve sosyalizm mücadelelerinde savaşçı bir partizan olarak ortaya çıkıyor. Bu kadar çok savla ortaya çıkan herhangi bir kuramın karşılaşacağı bir tehlike, dogma durumuna gelerek katılaşmasıdır. Bu sorun bölümün son alıntısında devrim sonrası Rusya'sına ilişkin olarak tartışılmaktadır. Lenin burada Marksizmin ezbercilikle öğrenilebileceğine inanma yönelimlerine karşı gençliği uyarıyor.

4 Çeviri boyunca "truth" sözcüğü "hakikat", "reality" ise "gerçeklik" olarak Türkçeleştirilmiştir. (Çev.)

MARKSİZM: PROLETARYANIN KURAMI

A. Bilim devrimci oluyor

Tıpkı, iktisatçıların burjuva sınıfının bilimsel temsilcileri oluşu gibi, sosyalistler ve komünistler de proleter sınıfının kuramcılarıdır. Proletarya henüz kendini bir sınıf olarak oluşturmaya yetecek kadar gelişmediği sürece ve bunun sonucunda bizzat proletaryanın burjuvaziyle mücadelesi siyasal bir nitelik kazanmadığı; üretici güçler burjuvazinin kendi bağrında, proletaryanın kurtuluşu ve yeni bir toplumun kuruluşu için gerekli maddi koşulların bir ışıltısını yakalamamızı sağlayacak ölçüde gelişmediği sürece; bu kuramcılar, yalnızca, ezilen sınıfların isteklerini karşılamak için sistemlere çarçabuk çözüm yolu bulan ve yeniden doğan bir bilim araştırmaya girişen ütopyacılardır. Ama tarihin ilerleyişi ve bununla birlikte proletaryanın mücadelesinin daha açık çizgiler kazanması ölçüsünde, bunlar kafalarında bir bilim araştırmaya gerek duymazlar artık; yalnızca, gözlerinin önünde olanlara dikkat etmek ve bunun sözcüsü olmak zorundadırlar. Bilim arayıp durdukları ve yalnızca sistemler yaptıkları mücadelenin başlangıcında oldukları sürece, sefaletin içinde sefaletten başka bir şey görmezler; eski toplumun içindeki, onu yıkacak olan devrimci, altüst edici yanı görmezler. Bu andan sonra, tarihsel hareketçe üretilen ve davasını tümüyle kabul ederek onunla birleşen bilim, 'doktriner' olmaktan çıkmış, devrimci olmuştur.

*MARX, **Felsefenin Sefaleti**, 1847, s. 140.*

B. Modern sosyalizm gerçek bir çatışmayı yansıtır

Yeni üretici güçler, şimdiden, kullanımlarının burjuva biçimini aşmışlardır ve üretici güçlerle üretim biçimi arasındaki bu çatışma, sözgelimi, *ilk günah*la tanrısal adalet arasındaki çatışma nesnel olarak, bizim dışımızda, hatta onu yaratan insanların iradelerinden bile bağımsız olarak olgularda var olur. Modern sosyalizm bu gerçek çatışmanın düşüncedeki yansısından başka bir şey değildir; düşünsel "ideal" yansımasını da en önce ondan doğrudan doğruya zarar gören sınıfın -işçi sınıfının- düşüncesinde bulur.

*ENGELS, **Anti-Dühring**, 1878, s. 293.*

GELENEKSEL DÜŞÜNCELERDEN EN KÖKLÜ KOPUŞ

Komünistlerin kuramsal vargıları, hiçbir biçimde şu ya da bu evrensel reformcunun bulup çıkardığı düşüncelere ya da ilkelere dayanmaz.

Onlar, yalnızca, varolan bir sınıf mücadelesinden, hemen gözlerimizin önünde sürüp giden bir tarihsel hareketten fışkıran gerçek ilişkileri genel terimlerle anlatırlar. Var olan mülkiyet ilişkilerinin ortadan kaldırılması, hiç de komünizmin ayırt edici bir özelliği değildir.

Geçmişteki bütün mülkiyet ilişkileri, tarihsel koşullardaki değişim sonucunda, sürekli olarak tarihsel değişime uğramıştır.

Örneğin Fransız Devrimi, feodal mülkiyeti burjuva mülkiyeti yararına ortadan kaldırdı.

Komünizmin ayırt edici özelliği, genel olarak mülkiyetin değil, burjuva mülkiyetinin ortadan kaldırılmasıdır. Ama çağdaş burjuva özel mülkiyeti, sınıf uzlaşmazlıklarına ve birkaç kişinin çok sayıda insanı sömürmesine dayanan üretim ve sahiplenme <appropriating> sisteminin en son ve en eksiksiz anlatımıdır.

Bu anlamda komünistlerin kuramı, bir tek cümlede özetlenebilir: Özel mülkiyetin ortadan kaldırılması.

Komünistler, insanın kendi emeğinin ürünü olarak kişisel mülkiyet sahibi olma hakkını ortadan kaldırmayı istemekle suçlanmaktadır. Burada mülkiyet bütün kişisel özgürlük, etkinlik ve bağımsızlığın kaynağı olarak gösterilmektedir.

Güçlükle, kendi kendine elde edilmiş, kendi kendine kazanılmış mülkiyet! Burjuva biçimini önceleyen bir mülkiyet biçimi olan küçük zanaatçı ve küçük köylü mülkiyetini mi anlatmak istiyorsunuz? O mülkiyeti ortadan kaldırmanın hiç gereği yok; çünkü sanayinin gelişmesi zaten büyük ölçüde yıktı onu ve gün geçtikçe de yıkmaya devam ediyor.

Yoksa çağdaş burjuva özel mülkiyeti mi anlatmak istiyorsunuz?

Ama ücretli emek, emekçi için hiç mülkiyet yaratır mı? Sermayeyi yaratır o; buysa, ücretli emeği sömüren ve yeni sömürü için yeni bir ücretli emek arzı doğmadıkça artmayan bir mülkiyet türüdür. Mülkiyet, şimdiki biçimiyle, sermaye ile ücretli

emeğin uzlaşmazlığına dayanır. Bu karşıtlığın her iki yanını da inceleyelim.

Kapitalist olmak, üretimde yalnızca saf kişisel değil, toplumsal bir *statü* sahibi olmaktır. Sermaye ortaklaşa bir üründür ve ancak birçok üyelerinin birleşmiş eylemiyle; bunun da ötesinde, son çözümlemede, ancak toplumun bütün üyelerinin birleşmiş eylemiyle harekete geçirilebilir.

Sermaye, bu yüzden, kişisel değil toplumsal bir güçtür.

Bu nedenle sermaye, ortak mülkiyete, toplumun bütün üyelerinin mülkiyetine dönüştürüldüğünde; kişisel mülkiyet toplumsal mülkiyete dönüşmüş olmaz. Değiştirilen, yalnızca, mülkiyetin toplumsal niteliğidir. Mülkiyet sınıf niteliğini yitirir.

Maddi ürünleri üretme ve sahiplenmenin komünist biçimine yöneltilen bütün karşı çıkışlar, aynı yoldan, düşünsel ürünleri üretme ve sahiplenmenin komünist biçimine yöneltilmektedir. Burjuva için, sınıf mülkiyetinin yok oluşu nasıl üretimin kendisinin yok oluşu ise; sınıf kültürünün yok oluşu da, ona göre, bütün kültürün yok oluşuyla özdeştir.

Yitip gidişiyle burjuvayı yasa boğan bu kültür, büyük çoğunluk için, sadece bir makine olarak davranma eğitimidir.

Ama bizim burjuva mülkiyetin ortadan kaldırılması yönelişimize burjuva özgürlük, kültür, hukuk vb. kavramlar standardınızı uyguladığınız sürece bizimle çekişmeyi bırakın. Tıpkı hukuk biliminizin sınıfınızın isteminin -ki asıl niteliği ve yönü sınıfınızın ekonomik koşulları ve varlığıyla belirlenen bir istemdir bu- herkes için bir yasa durumuna getirilmesinden başka bir şey olmayışı gibi; sizin gerçek düşünceleriniz de burjuva üretiminizin koşullarının sonucundan başka bir şey değildir.

Sizden önce gelen her egemen sınıfla paylaştığınız yanlış kavrayış; sizi şimdiki üretim biçiminizden ve mülkiyet biçiminizden (üretimin ilerleyişi içerisinde yükselen ve yok olan tarihsel koşullardan) doğan toplumsal biçimleri, doğanın ve sağduyunun ebedi yasalarına dönüştürmeye yönelten bencil yanlış kavrayış işte budur. Eski "antik" mülkiyette açıkça gördüğünüzü, feodal mülkiyette kabul ettiğinizi, kendi burjuva mülkiyet biçiminiz söz konusu olduğunda kabul etmeniz elbette yasaklanır.

Komünizme karşı dinsel, felsefi ve genellikle ideolojik bir açıdan

yöneltilen saldırılar ise ciddi olarak incelenmeye değmez.

İnsanın düşüncelerinin, görüşlerinin ve kavrayışlarının, bir tek sözcükle, insanın bilincinin, maddi varoluş koşullarındaki, toplumsal ilişkilerindeki ve toplumsal hayatındaki her değişiklikle birlikte değiştiğini kavramak derin sezgiyi gerektirir mi?

Düşüncelerin tarihi, düşünsel üretimin maddi üretimin değişmesiyle oranlı olarak niteliğini değiştirdiğinden başka neyi kanıtlıyor? Her çağın egemen düşünceleri olmuştur.

İnsanlar toplumda devrimci değişikliklere yol açan düşüncelerden söz ettikleri zaman, eski toplumun içinde bir yenisinin öğelerinin yaratıldığı ve eski düşüncelerin çözülüp dağılmasının eski varlık koşullarının çözülüşüne ayak uydurduğu gerçeğini anlatmış olurlar.

İlkçağ dünyası son sancıları içindeyken, ilkçağ dinleri Hıristiyanlıkça yenilmişti. 18. yüzyılda Hıristiyan düşünceler akılcılık "rasyonalizm" karşısında dayanamayıp çökerken, feodal toplum da o zaman devrimci olan burjuvaziyle ölüm kalım savaşını veriyordu. Din ve vicdan özgürlüğü düşünceleri, bilgi alanında özgür yarışmanın (serbest rekabet) ağırlığını dile getiriyordu yalnızca.

"Kuşkusuz" denecektir "dini, ahlaki, felsefi ve hukuki düşünceler tarihsel gelişimin akışı içinde değişikliğe uğramışlardır. Din, ahlak, felsefe, siyasal bilim ve hukuk her zaman bu değişimden artakalmıştır."

"Üstelik, özgürlük, adalet, vb. gibi toplumun bütün aşamaları için ortak olan ebedi doğrular vardır. Oysa komünizm ebedi doğruları ortadan kaldırıyor; dini ve ahlakı yeni temeller üzerine oturtacağına, bütün dini ve bütün ahlakı ortadan kaldırıyor; bu nedenle, bütün geçmiş tarihsel deneyle çelişen bir biçimde davranıyor."

Bu suçlama kendini neye indirger aslında? Geçmişteki bütün toplumların tarihi, değişik çağlarda değişik biçimlere bürünen sınıf uzlaşmazlıklarının gelişiminden oluşur.

Ama hangi biçimi alırlarsa alsınlar, bütün geçmiş çağlar için ortak bir olgu var; o da, toplumun bir bölümünün bir başka bölümünce sömürülmesi. Öyleyse geçmiş çağların toplumsal bilincinin, gösterdiği bütün çok türlülüğe ve değişikliğe karşın, ancak sınıf uzlaşmazlıklarının topluca ortadan kalkışıyla yok olabilecek

belirli ortak biçimler ya da genel düşünceler içinde hareketine şaşmamak gerekir.

Komünist devrim geleneksel mülkiyet ilişkilerinden en köklü kopuştur; gelişmesinin de geleneksel düşüncelerden en köklü kopuşu içermesine şaşmamalı.

MARX ve ENGELS, ***Komünist Manifesto****, 1848, s. 23.*

MARKSİZMİN MEYDANA GELİŞİ: SOSYALİZM NASIL BİR BİLİM OLDU?

İçeriği bakımından modern sosyalizm, öncelikle, bir yandan modern toplumda, mülk sahipleriyle mülksüzler ve ücretli işçilerle burjuvalar arasında var olan sınıfsal uzlaşmazlıkların; öte yandan, üretimde hüküm süren kargaşanın <anarşinin> algılanmasının ürünüdür. Bununla birlikte başlangıçta, kuramsal biçimiyle, 18. yüzyılın büyük Fransız filozoflarınca konulmuş ilkelerin daha ileri ve görünüşte daha tutarlı bir genişletilişi olarak görünür. Her yeni kuram gibi o da, kökleri ne kadar ekonomik olgulara dayanırsa dayansın, elinin altında hazır bulunan düşünsel kaynaklarla bağlantı kurmak zorundaydı.

Fransa'da yaklaşan devrim için insanların kafalarını açıklığa kavuşturan büyük adamların kendileri de son derece devrimci bir biçimde davranıyorlardı. Ne türden olursa olsun hiçbir dış otorite tanımıyorlardı. Din, doğa kavramlaştırmaları, toplum, siyasal sistemler, her şey en acımasız eleştirilere konu oluyordu; her şey ya varlığını akıl karşısında doğrulamak ya da her türlü varoluş savaşından vazgeçmek zorundaydı. Aklın yargısı, biricik ölçüt olarak, her şeye uygulanıyordu. Hegel'in dediği gibi, dünyanın başı üzerinde durduğu zamanlardı; ilkin, insan kafasının ve onun düşüncesiyle varılan ilkelerin, bütün insan eyleminin ve bir araya gelmesinin temeli olduğu anlamında; sonra da, daha geniş bir anlamda, bu ilkelerle çelişmeye düşen gerçekliğin tepeden tırnağa altüst olacağı anlamında. Bütün önceki toplum ve hükümet biçimleri, gelenekçe kuşaktan kuşağa geçirilen bütün eski düşünceler akıl dışı diye süprüntüler arasına fırlatılıp atılıyordu; dünya o zamana gelinceye kadar yalnızca önyargılarla yönlendirilmesine izin vermişti; geçmişteki her şey ancak acımayı ve hor görmeyi hak ediyordu. Şimdiyse, ilk kez gün ışığı görünmüştü; bundan böyle boş inanın, adaletsizliğin, ayrıcalığın ve baskının yerini sonsuz doğruluk, sonsuz adalet, kökü doğada olan eşitlik ve insanın devredilemez hakları alacaktı.

Bugün artık, sağduyunun bu krallığının, burjuvazinin ülküselleştirilmiş krallığından öte bir şey olmadığını; sonsuz adaletin gerçekleşmesini burjuva adaletinde bulduğunu; yasa önünde, eşitliğin

burjuva eşitliğe indirgendiğini; burjuva mülkiyetin insanların en önemli hakları olarak duyurulduğunu ve sağduyu hükümetinin, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nin ortaya çıktığını ve ancak bir burjuva demokratik cumhuriyeti şeklinde ortaya çıkabilecek olduğunu biliyoruz. 18. yüzyılın büyük düşünürleri de çağlarının koyduğu sınırların ötesine kendinden öncekilerden daha çok geçememişlerdi.

Ama feodal soylulukla burjuvazi arasındaki uzlaşmazlığın yanı sıra sömürenlerle sömürülenler, zengin aylaklarla ölesiye çalışan yoksullar arasında genel bir uzlaşmazlık vardı. Burjuvazinin temsilcilerinin kendilerini özel bir sınıfın değil de acı çeken tüm insanlığın temsilcileri olarak öne sürmelerini sağlayan, kesinlikle bu durumdu işte. Bundan da ötede, çıkışından beri burjuvazi kendi antitezi ile yüklenmişti: Kapitalistler ücretli işçiler olmaksızın var olamazlar. Nasıl Ortaçağ'daki kentli tüccar modern burjuvaya dönüştüyse, loncadaki kalfa ve loncalar dışındaki gündelikçi işçi de aynı derecede proleterliğe doğru geliştiler. Burjuvazi, soylulukla mücadelesinde aynı zamanda işçilerin farklı kesimlerinin çıkarlarının temsilcisi olduğunu ileri sürebiliyordu ama yine de, her (büyük) burjuva hareketin içinde, modern proletaryanın habercisi olan sınıfın bağımsız patlayışları vardı. Örnekse, Almanya'daki reformlar ve köylü savaşı döneminde Thomas Münzer eğilimi, büyük İngiliz devriminde eşitlikçiler,[5] büyük Fransız Devrimi'nde de Babeuf. Henüz gelişmemiş bir sınıfın bu devrimci silahlı ayaklanmalarının yanı sıra, bunların karşılığı olan ilk kuramlar belirdi: 16. ve 17. yüzyıllarda, kusursuz toplumsal koşulların ütopyacı tanımlamaları; 18. yüzyılda da gerçekten komünistçe kuramlar (Morelly ve Mably). Eşitlik isteği artık siyasal haklarla sınırlı değildi; bu istek bireylerin toplumsal koşullarına kadar genişletilmişti. Ortadan kaldırılması gereken salt sınıfsal ayrıcalıklar değil, bizzat sınıf farklılaşmasıydı. Ispartalı[6] kavramlarla bağdaştırılmış bir derviş komünizmi, yeni öğretinin ilk görünüş biçimiydi. Sonra da üç büyük ütopyacı geldi: Hâlâ, proleter eğilimlerle yan yana, burjuva eğilimlerinin belirli etkilerini taşıyan Saint-Simon, Fourier

5 Levellers. (Çev.)

6 Ispartalıların karakteristikleri : cesur, dayanıklı, lükse aldırmaz. (Çev.)

ve kapitalist üretimin en çok geliştiği ülkede, bundan doğan uzlaşmazlıkların etkisi altında, sistemli ve Fransız materyalizmi ile doğrudan doğruya ilişkili bir biçimde sınıfsal ayrılıkların kaldırılmasıyla ilgili tasarımlarını geliştiren Owen.

Üçünün de ortak yanı, o sıralarda tarihin var ettiği proletaryanın çıkarlarının temsilcileri olarak ortaya çıkmamalarıdır. Aydınlanma'nın filozofları gibi onlar da, belirli bir sınıfın değil, bütün bir insanlığın kurtuluşunu amaçlıyorlar. Ötekiler gibi, sağduyu ve sonsuz adaletin krallığını kurmak istiyorlar, ama onların krallığı Fransız filozoflarınkinden çok uzaktır. Bu filozofların ilkelerine dayanan burjuva dünyası da akıldışı ve adaletsizdir; bu nedenle, tıpkı feodalizm ve toplumun daha önceki biçimleri gibi, gideceği yer süprüntü ambarıdır. Bugüne kadar saf akıl ve adalet dünyaya egemen olmadıysa; bu ancak insanların şimdiye kadar onları doğru anlamadığı olgusuna bağlı olabilir. Eksik olan, yalnızca, tek bir dâhi insandı ama artık o da ortaya çıkmış ve doğruyu görmüştür; onun şimdi ortaya çıktığı, doğrunun tam bu anda anlaşıldığı olgusu, tarihsel gelişme zincirindeki zorunluluğu izleyen kaçınılmaz bir olay değil, salt mutlu bir rastlantıdır. 500 yıl önce de doğmuş olabilirdi, üstelik öyle olsaydı, insanlığı 500 yıllık yanılgılardan, çekişmelerden ve acılardan kurtarmış olurdu.

Bu görüş biçimi, aslında, İngiliz, Fransız ve Weitling de içinde olmak üzere ilk Alman sosyalistlerinin görüş biçimidir. Bunların tümüne göre sosyalizm, mutlak hakikatin, aklın ve adaletin anlatımıdır ve kendi gücü ile dünyayı ele geçirmesi için yalnızca bulup çıkarılmasına gerek vardır; mutlak hakikat zaman ve yerden ve insanın tarihsel gelişiminden bağımsız oldukça da, bunun ne zaman ve nerede bulunup çıkarılacağı yalnızca bir rastlantıdır. Aynı zamanda, mutlak hakikat, sağduyu ve adalet, her okulun kurucusuna göre değişir ve her birinin özel mutlak hakikat, akıl ve adalet türü, o kimsenin öznel anlayışı, yaşama koşulları, bilgisinin ve düşünsel eğitiminin ölçüsü ile koşullandığından; mutlak hakikatlerin bu çatışmasında tek olanaklı çözüm, birbirlerini ezip bitirmeleridir. Bundan da, İngiltere ve Fransa'da günümüze kadar sosyalist işçilerin çoğunun kafasında egemen olan, bir tür toplamacı <eklektik> ortalama sosyalizmden başka bir şey çıkmazdı. Bu sosyalizm, çok çeşitli renklerin, en az karşı koyma ile karşılaşan

değişik çığırların kurucularınca yapılan eleştirel gözlemlerin, iktisadi öğretilerin ve geleceğin toplumuna ilişkin tasarımların bir karışımıdır; daha kolay üretildikçe kendini oluşturan öğelerinin keskinliklerinin, bir derenin içinde çakıl taşlarının yuvarlanması gibi, tartışmanın akıntısında kazınıp yumuşatıldığı bir karışımdır. Sosyalizmi bir bilim yapmak için, önce, onu gerçek bir temele oturtmak gereklidir.

Bu sırada 18. yüzyılın felsefesinin yanı sıra ve ondan sonra, daha yeni Alman felsefesi en yüksek noktasına Hegel'de ulaşarak yükselmişti. Bu felsefenin en büyük erdemi, diyalektiğin en yüksek düşünüş biçimi olarak yeniden uygulanmasıydı. Eski Yunan filozoflarının tümü doğuştan diyalektikçidirler. Onların en ansiklopedik kafa sahibi olanı, Aristotle daha o zaman, diyalektik düşüncenin en esaslı biçimlerini çözümlemişti. Öte yandan, yeni felsefe, diyalektiğin parlak örneklerini içermekle birlikte (örn. Descartes ve Spinoza) özellikle İngiliz etkisi altında kalmış; giderek daha katı bir biçimde, 18. yüzyıl Fransız filozoflarının özel felsefi eserlerindeki bütün olaylarda açıkça egemenliği altında kaldığı metafizik akıl yürütme biçimine bağlanmıştı. Ama kısıtlanmış anlamıyla felsefenin dışında, Fransızlar gene de diyalektiğin başeserlerini yaratmayı başardılar. Yalnızca Diderot'nun *La Neveu de Rameau* (Rameau'nun yeğeni) ve Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Konuşma*'sını hatırlamamız yeter. Burada, bu iki düşünce biçiminin asıl niteliğini, kabaca veriyoruz; sonradan bunlara daha ayrıntılı olarak döneceğiz.

Doğayı, insanlığın tarihini ya da kendi düşünsel etkinliğimizi inceleyecek olursak; karşımıza çıkan ilk görüntü, hiçbir şeyin olduğu gibi, olduğu yerde ve olduğu biçimde kalmadığı, her şeyin hareket ettiği, değiştiği, varlık durumuna geldiği ve varlığını yitirdiği sonsuz bir ilişkiler ve etkileşimler yumağıdır. Dünyanın bu ilkel, naif ama aslında doğru kavranışı eski Yunan felsefesinin eseridir ve ilk olarak Herakleitos tarafından açıkça formüle edilmiştir: Her şey hem o'dur, hem o değildir; çünkü her şey bir akış içindedir, durmadan değişmekte, durmadan var olmakta ve geçip

gitmektedir. Ama bu kavrayış, bir bütün olarak olayların[7] genel görünüşünün genel niteliğini doğru olarak veriyorsa da, bu toplam görünüşü oluşturan ayrıntıları açıklamakta yetersiz kalır. Bu ayrıntıları anlayabilmek için, onları doğal ve tarihsel bağlantılarından ayırmalı ve her birini, ayrı ayrı, doğası, özel nedenleri ve sonuçları vb. bakımından incelemeliyiz. Bu öncelikle, klasik dönemin Yunanlılarının çok iyi temeller üzerinde, her şeyden önce bu bilimler için üzerinde çalışılacak bilgi ve belgeleri toplamak zorunda olduklarından ancak ikinci derecede bir duruma getirdikleri doğabiliminin ve tarihsel araştırmanın görevidir. Doğayı doğru araştırmanın başlangıçları ilk olarak İskenderiye dönemi Yunanlılarınca geliştirilmiş ve sonraları, Araplarca daha da ilerletilmiştir. Bununla birlikte, gerçek doğabilimi ancak 15. yüzyılın ikinci yarısında başlamış ve o zamandan bu yana sürekli olarak artan bir hızla ilerlemiştir.

Doğanın tek tek parçalarının çözümlenmesi, farklı doğal süreçlerin ve doğal nesnelerin belirli sınıflar içinde gruplandırılması, organik yapıların <cisimlerin> içsel anatomisinin çok çeşitli biçimleri içerisinde incelenmesi, işte bütün bunlar, doğa bilgimizde son 400 yıl boyunca atılmış dev adımların temel koşullarıydı. Ama bu araştırma yöntemi, doğal nesneleri ve doğal süreçleri soyutlanmaları içinde, şeylerin bütün geniş iç bağlılıklarından ayrı olarak; bu yüzden hareketleri içerisinde değil, durgunluğu içerisinde; aslında değişen şeyler olarak değil, değişmeyen şeyler olarak; hayatlarında değil, ölümlerinde gözlemleme alışkanlığını bir kalıt olarak bize bırakmıştır. Bu şeylere bakış yolu, Bacon ve Locke'ta olduğu gibi, doğabiliminden felsefeye aktarıldığında, son yüzyılların özgül dar görüşlülüğünü, metafizik düşünce biçimini yarattı.

Metafizikçiye göre, şeyler ve onların zihni imgeleri olan düşünceler <ideler>, birbirlerinden ayrı olarak art arda ele alınarak soyutlanmış, katı, hiçbir zaman değişmeyen araştırma nesneleridir. Metafizikçi mutlak olarak süreksiz antitezler içinde düşünür. Söylediği şudur: *"Evet, evettir; hayır da hayır; bunun dışında ne varsa kötüdür."* Onun için bir şey ya vardır ya da yoktur; bir şeyin, aynı zamanda, hem kendisi hem de başka bir şey olması olanaksızdır.

7 Görüngü, "fenomen". (Çev.)

Olumlu ve olumsuz birbirini mutlak olarak dışarıda bırakır; neden ve sonuç birbirinin eşit ölçüde katı antitezi durumundadır.

Bu düşünce biçimi, ilk bakışta, bize son derece anlaşılır görünür; çünkü sözümona bu, sağduyunun düşünce biçimidir. Ama kendi dört duvarının çevrelediği bölgesinde saygıdeğer bir kişi olan sağduyu, cesaret edip bilimsel araştırmanın geniş dünyasına çıkar çıkmaz, büsbütün şaşırtıcı serüvenler yaşar. Burada metafizik görüş, genişliği araştırma konusu olan nesnenin doğasına göre değişen kendi alanı içinde haklı gösterilebilir ve hatta gerekli bile olsa, yine de, er geç, ötesinde tek yanlı, sınırlı ve soyut olacağı ve çözümlenemeyen çelişmeler içinde yolunu yitireceği bir sınıra ulaşır. Tek tek şeyleri ele alırken bağlantılarını gözden kaçırdığı, varlıklarını irdelerken varlık durumuna geliş ve yok oluşunu unuttuğu, şeylere durağanlıkları içinde bakarken hareketlerini göz önüne almadığı için, ağaçlara bakmaktan ormanı göremediği için böyledir bu. Her günkü amaçlarla, sözgelimi, bir hayvanın canlı olup olmadığını biliriz ve belli bir kesinlikle söyleyebiliriz; ama daha yakından bakacak olursak, hukukçuların da pek iyi bildikleri gibi, bunun çoğu zaman son derece karmaşık bir sorun olduğunu görürüz. Hukukçular, çocuğun ana rahminde öldürülmesinin cinayet sayılmayacağı akla uygun bir sınır bulabilmek için boş yere kafa yormuşlardır; fizyolojinin kabul ettirdiği gibi ölüm birdenbire ortaya çıkan, anlık bir olay değil, çok uzun süreli bir süreç olduğundan, ölüm anını saptamak da aynı ölçüde olanaksızdır. Bunun gibi, her organik varlık her an hem aynıdır, hem de aynı değildir; her an dışarıdan aldığı madde üzerine çalışmakta ve başka maddeyi dışarı vermektedir; her an bedeninin hücreleri ölmekte ve yenileri oluşmaktadır; gerçekten, kısa ya da uzun bir dönemde bedeninin maddesi tümüyle yenilenmekte ve başka madde atomlarıyla yer değiştirmektedir; bu yüzden her organik varlık, her zaman, hem kendisi hem de kendisinden başka bir şeydir. Daha dikkatli bir inceleme, bir antitezin iki kutbunun, olumlu ve olumsuz gibi, karşıt oldukları kadar birbirlerinden ayrılamaz olduklarını ve bütün karşıtlıklarına rağmen birbirlerini derinden etkilediklerini gösterir. Neden ve sonuç için de bu tıpkı böyledir; bunlar ancak tikel bir duruma uygulandıklarında geçerlilik kazanan kavramlardır; ama tikel durumu, bir bütün olarak dünya ile bağlantısı içinde

ele aldığımızda, bunlar evrensel etki ve karşılıklı etki kavrayışında birleşir ve çözülürler; nedenler ve sonuçlar sürekli olarak yer değiştirmektedir, şimdi ya da burada bir sonuç olan, orada ya da o zaman bir neden olur. Ve *vice versa.*[8]

Düşünce süreçlerinin ve yöntemlerinin hiçbiri metafizik düşünüş çerçevesinde uygun düşmez. Ama, şeyleri ve onların imgeleri olan düşünceleri içsel bağlılıkları, arka arkaya gelişleri, hareketleri, doğuş ve ölüşleri içinde kavrayan diyalektik için yukarıda sözü edilen süreçler, kendi düşünüş yönteminin doğrulanışıdır. Doğa diyalektiğin denektaşıdır. Modern doğabiliminin sınama için son derece zengin ve gün geçtikçe artan gereçler sağladığı ve böylece, son çözümlemede, doğa sürecinin metafizik değil diyalektik <bir süreç> olduğunu kanıtladığı söylenmelidir. Ama diyalektik düşünmeyi öğrenen bilim adamları hâlâ pek az ve seyrektir; bu nedenle, gerçekleştirilen buluşlarla <keşif> eski geleneksel düşünce biçimi arasındaki çatışma, şimdilerde kuramsal doğabiliminde hüküm süren ve öğretmenlerle öğrencileri olduğu gibi, yazarlarla okuyucuları da umutsuzluğa düşüren sınırsız karışıklığın açıklamasıdır.

Evrenin ve insanlığın evriminin olduğu kadar bu evrimin insan kafasındaki yansımasının da doğru bir anlatımı, ancak diyalektik bir yolla, var oluşun ve yok oluşun, ilerleyen ya da gerileyen değişmelerin genel etki ve tepkilerini sürekli bir biçimde göz önüne alarak yapılabilir. En yeni Alman felsefesi, ilk başta, bu nokta üzerinde durdu. Kant, Newton'ın kararlı <stable> Güneş sistemini ve onun -o ünlü ilk itki bir kez verildikten sonra- sonsuz sürekliliğini tarihsel bir süreç içerisinde çözüme ulaştırarak mesleğine başladı: Güneş'in ve bütün öteki gezegenlerin, dönen bulutsu <nebülöz> kitleden oluşması.[9] Bunun yanı sıra, Güneş sisteminin bu kökeni veri kabul edildiğinde, en son ve kesin çözülüşünün de kaçınılmaz olduğu sonucunu çıkardı. Yarım yüzyıl sonra, Laplace onun görüşlerine matematiksel bir temel verdi ve bir 50 yıl sonra da spektroskop, uzayda böyle akkor halindeki gaz kitlelerinin çeşitli derecelerinde varlığını kanıtladı.

---

8 Tersi, tersine, tersi de doğru. (Çev.)

9 *General Natural History and Theory of Heavens* (1755). Bkz. bu kitabın dördüncü bölümünün (8) numaralı parçasındaki ilk dipnot. (Der.)

Bu yeni Alman felsefesi, ilk kez bütün doğal, tarihsel ve tinsel <spiritual> dünyanın bir süreç olarak, demek ki, sürekli hareket, değişim, dönüşüm ve gelişme içinde sunulduğu ve bu hareket ve gelişme içerisindeki içsel bağlılıkların gösterilmeye çalışıldığı Hegelci sistemde doruğuna ulaştı. Bu görüş noktasından insanlığın tarihi, tümü de olgunlaşmış felsefi aklın yargılaması karşısında mahkûm edilmeyi eşit ölçüde hak etmiş ve olabildiğince çabuk unutulmaktan başka çıkar yolu kalmamış, hızla birbirini izleyen şiddet hareketleri kargaşası olarak görünmüyordu artık; insanlığın kendisinin gelişim süreci olarak görünüyordu. Bütün dolambaçlı yolları boyunca bu sürecin tedrici aşamalarını izlemek ve onun görünüşte rastlantısal olaylarında sürüp giden iç düzenliliği <kurallılığı> bulup çıkarmak, artık düşüncenin görevi oluyordu.

Hegel'in bu görevde başaramadığı "şey" önemsizdir. Onun çağ açan hizmeti, bu görevi ortaya koymuş olmasıdır. Bu, gerçekten hiçbir bireyin, hiçbir zaman çözemeyeceği bir görevdir. Hegel -Saint-Simon ile birlikte- çağının en geniş bilgili insanı olmasına karşın, gene de sınırlıydı: İlkin, kendi bilgisinin zorunlu olarak kısıtlı genişliğiyle; ikincisi, çağının bilgi ve düşüncelerinin benzer biçimde kısıtlı alanı ve derinliğiyle. Hegel bir idealistti, yani ona göre kafasındaki düşünceler, gerçek şeylerin ve süreçlerin az çok soyut imgeleri değil; tam tersine, şeyler ve gelişmeleri, dünyanın var olmasından önce şu ya da bu yerde var olan "ide"nin <Idea> gerçekleşmiş imgeleriydi. Bu düşünce biçimi her şeyi başının üstüne koyuyor ve dünyadaki şeylerin gerçek bağlantılarını tersine çeviriyordu. Hegel tek tek birçok bağlantılılığı doğru bir biçimde ve derin bir anlayışla kavramışsa da, yukarıda belirtilen nedenlerle ayrıntılarda yamalı, yapay, zorlama, bir tek sözcükle, yanlış pek çok nokta vardır. Hegelci sistem, bu niteliğiyle, kocaman bir çocuk düşürme olayı idi. Ama kendi türünün de sonuncusuydu. Bu sistem, gerçekte içsel ve çözülemez bir çelişmenin acısını çekiyordu. Bir yandan, insanlık tarihinin doğası gereği mutlak hakikat denen şeyin bulunuşuyla düşünsel sonuna ulaşamayan bir evrim süreci olduğunu söyleyen tarihsel dünya görüşü bu sistemin temel varsayımı idi; ama öte yandan, kesinlikle bu mutlak hakikatin tam bir toplamı olmak savındaydı. Her şeyi saran ve bütün zamanlar için nihai bir doğal ve tarihsel bilgi sistemi, diyalektik

düşünüşün temel yasalarıyla çelişme halindedir; oysa diyalektik düşünüş, dışsal evrenin sistemli bilgisinin kuşaktan kuşağa dev adımlar atabileceği düşüncesini dışarıda bırakmaz, tam tersine, bu düşünceyi içerir.

Önceki Alman idealizminin bütün yanlışlığının gerçekleşmesi, zorunlu olarak, materyalizme yol açtı; ama belirtilmelidir ki, 18. yüzyılın basit metafizik ve yalnız mekanik materyalizmi değildi bu. Modern materyalizm, bütün önceki tarihin basit ve saf <naif> devrimci reddi yerine, tarihi insanlığın evrim süreci ve kendi sorununu da bu sürecin hareket yasalarının bulunup çıkarılması olarak görür. 18. yüzyıl Fransızları arasında olduğu gibi Hegel'de de, doğanın Newton'ın öğrettiği gibi sonsuz göksel <semavi> cisimleriyle dar döngüler içinde hareket eden ve değişmeden kalan bir bütün ve Linnaeus'un öğrettiği gibi organik varlıkların değiştirilemez türleri olarak kavranışı egemendi. Bu kavrayışın karşıtı olarak modern materyalizm, doğabilimlerinin daha yeni ilerlemelerini kucaklar. Bunlara göre, doğanın da zaman içinde bir tarihi vardır; uygun koşullarda onları yerleştiren organik türler gibi göksel cisimler de var olup yok olurlar ve sürekli döngüler, kabul edilebilir oldukları ölçüde, sonsuz derecede geniş boyutlar kazanırlar. Her iki durumda da modern materyalizm aslında diyalektiktir ve artık bilimlerin üzerinde duran bir felsefeye gereksinim duymaz. Ayrı ayrı her bilim, şeylerin ve şeylere ilişkin bilgimizin büyük bütünselliği içindeki durumunu açıklığa kavuşturur kavuşturmaz, bu bütünsellikle uğraşan özel bir bilim gereksizleşir. Bütün önceki felsefeden bağımsız olarak hâlâ sürüp gelen, düşünce bilimi ve onun yasalarıdır: Biçimsel mantık ve diyalektik. Bunun dışındaki her şey, doğanın ve tarihin pozitif biliminde kaynaşıp birleşmiştir.

Bununla birlikte, doğanın kavranışındaki devrim, ancak, ona karşılık olan olumlu bilgi gereçlerinin araştırmalarca sağlandığı ölçüde gerçekleşebilirken; tarihin kavranışında kesin bir değişikliğe yol açan belirli tarihsel olgular çok daha önce ortaya çıkmıştı. 1831'de Lyons'da ilk işçi sınıfı ayaklanması yer aldı; 1838 ve 1842'de ilk ulusal işçi hareketi olan İngiliz Çartistleri'nin hareketi en yüksek noktasına ulaştı. Proletarya ile burjuvazi arasındaki sınıf mücadelesi, en ilerlemiş Avrupa ülkelerinin tarihinde, bir yandan oradaki büyük ölçekli sanayinin, öte yandan burjuvazinin

yeni kazanılmış siyasal egemenliğinin gelişmesiyle orantılı olarak ön plana çıkıyordu. Olaylar, gittikçe artan bir biçimde, burjuva iktisadının sermaye ile emeğin çıkarlarının özdeşliğine, özgür yarışmanın <serbest rekabet> getirdiği evrensel uyuşma ve evrensel gönence <refah> ilişkin yalanlarını açığa çıkardı. Bütün bunlar ve bunların son derece eksik de olsa, kuramsal bir anlatımı olan Fransız ve İngiliz sosyalizmi daha fazla ihmal edilemezdi. Ama henüz yerinden edilmemiş olan, tarihin eski idealist kavranışı, maddi çıkarlara dayanan sınıf mücadeleleri üzerine, hatta maddi çıkarların tümü üzerine hiçbir şey bilmiyordu; üretim ve bütün iktisadi ilişkiler burada ancak rastlantısal olarak, "uygarlık tarihinin" ikincil öğeleri olarak görünür. Yeni olgular, bütün geçmiş tarihin yeni bir incelenmesini kaçınılmaz duruma getirdi ve görüldü ki, bütün geçmiş tarih sınıf mücadeleleri tarihiydi; toplumun bu savaşan sınıfları, her zaman üretim ve değişim koşullarının, bir tek sözcükle, zamanlarının iktisadi koşullarının ürünüdür; bu nedenle, toplumun iktisadi yapısı her zaman, son çözümlemede, her tarihsel dönemin dinsel, felsefi ve öteki görüşlerinin olduğu kadar bütün bir yasal ve siyasal kurumlar üstyapısının da açıklandığı gerçek temeli biçimlendirir. Artık idealizm, son sığınağı olan tarih felsefesinden de sürülüp atılmıştır; artık materyalist bir tarih kavrayışı ortaya konmuştur ve o zamana kadar olduğu gibi, insanın varlığını bilinciyle açıklamak yerine, bilincini varlığıyla açıklamak yolu bulunmuştur.

Ama ilk günlerin sosyalizmi, tıpkı Fransız materyalist doğa kavrayışının diyalektikle ve modern doğabilimiyle uyuşamaması gibi, materyalist tarih anlayışıyla uyuşamıyordu. Şimdiye kadarki sosyalizmin kapitalist üretim biçimini ve sonuçlarını eleştirdiği doğrudur; ama onları açıklayamıyordu ve onlar üzerinde üstünlük de sağlayamıyordu; ancak onları kötü bularak basitçe reddedebiliyordu. Ama yapılması gereken, bir yandan, bu kapitalist üretim biçimini tarihsel sıralanışı ve belirli bir tarihsel dönem olarak kaçınılmazlığı içinde, buradan giderek, çöküşünün kaçınılmazlığı içinde göstermek; öte yandan, eleştiricilerinin şimdiye kadar şeyin kendi sürecinden çok, kötü sonuçlarına saldırmalarıyla hâlâ gizli kalmış olan üretim biçiminin asıl niteliğini açıklığa kavuşturmak. Bu, artı değerin bulunuşuyla gerçekleştirilmiştir.

Ödenmemiş emeğe sahip çıkmanın kapitalist üretim biçiminin ve bu yolla sağlanan işçinin sömürülüşünün temel biçimi olduğu; kapitalistin, işçinin emek gücünü pazardaki bir meta olarak tam değeri üzerinden satın alsa bile, ondan ödediğinden daha büyük bir değer çekeceği ve en son çözümlemede, bu artı değerin durmadan artan sermaye kitlelerinin mülk sahiplerinin elinde yığılmasını sağlayan değer toplamlarını oluşturduğu gösterilmiştir. Hem kapitalist üretim süreci, hem de sermayenin üretim süreci açıklanmış bulunmaktadır.

Bu iki büyük buluşu, tarihin materyalist kavranışını ve artı değer aracılığıyla kapitalist üretimin sırrının çözülüşünü Marx'a borçluyuz. Bu buluşlarla sosyalizm, her şeyden önce, bütün ayrıntıları ve ilişkileriyle geliştirilmesi gereken bir bilim oldu.

*ENGELS, **Anti-Dühring**, 1878, s. 23-33.*

MARKSİZMİN ÜÇ BİLEŞEN BÖLÜMÜ

Uygarlaşmış dünyanın her yanında Marx'ın öğretileri, Marksizmi bir tür "öldürücü çığır" sayan bütün burjuva biliminin (resmi ve liberal) düşmanlık ve nefretini uyandırıyor. Başka bir tutum da umulamazdı; çünkü sınıf mücadelesine dayanan bir toplumda "yansız", "tarafsız" toplumsal bilim olamaz. Şu ya da bu yolla, bütün resmi ve liberal bilim, ücretli köleliği savunur; oysa Marksizm, ücretli köleliğe karşı amansız bir savaş açmıştır. Bir ücretli kölelik toplumunda bilimin yansız olmasını beklemek, yapımcılardan <imâlatçı> kârlarını azaltarak işçilerin ücretlerini artırma konusunda yansızlık beklemek, budalalık ve saflık olur.

Ama hepsi bu kadar değil. Felsefe tarihi ve toplumsal bilim tarihi, Marksizmde dar görüşlü, taşlaşmış bir öğreti, dünya uygarlığının gelişme yolundan çıkıp uzaklaşmış bir öğreti olmak anlamında bir "sekterlik"e benzer hiçbir şey bulunmadığını kusursuz bir açıklıkla gösterir. Tam tersine, Marx'ın dehası, kesinlikle, insanlığın önde gelen kafalarını zaten doldurmuş bulunan sorulara cevaplar getirdiği olgusundadır. Onun öğrettikleri, felsefenin, siyasal iktisadın <ekonomi politik> ve sosyalizmin en büyük temsilcilerinin doğrudan ve dolaysız bir *devamı* olarak ortaya çıktı.

Marksist öğreti her şeyin üstesinden gelebilir; çünkü gerçekliğe uygundur. Eksiksiz uyumludur; insanlara, boş inan <hurafe>, gericilik ya da burjuva baskısının savunulmasının hiçbir biçimiyle uzlaştırılamayan bir bütünsel dünya kavrayışı sağlar. İnsanlığın 19. yüzyılda yarattığı Alman felsefesi, İngiliz siyasal iktisadı ve Fransız sosyalizminde biçimlenen en iyi şeylerin yasal izleyicisidir.

Marksizmin, aynı zamanda bileşen bölümleri olan, bu üç kaynağı üzerinde ana çizgileriyle duracağız.

(I)

Marksizmin felsefesi *materyalizm*dir. Her türden ortaçağ kalıntısına ve kurumlarda ve düşüncelerde feodalizme karşı amansız bir savaş sahnesi olan modern Avrupa tarihi boyunca ve özellikle 18. yüzyıl sonundaki Fransa'da materyalizm, tutarlı, doğabiliminin öğrettiklerine göre doğru ve boş inana, sınıf çatışmalarına, vb. düşman olan tek felsefe olduğunu kanıtlamıştır. Bu nedenle

demokrasinin düşmanları her gün materyalizmi "çürütmeye", güçsüzleştirmeye, karaçalmaya ve her zaman, şu ya da bu yolla, dinin desteklenmesine ya da savunulmasına varan felsefi idealizmin değişik biçimlerini savunmaya çalışıyorlardı.

Marx ve Engels, her zaman en kesin biçimde materyalizmi savundular ve bu temelden her sapmanın derin yanlışlığını tekrar tekrar açıkladılar. Onların görüşleri, en açık ve en eksiksiz açımlanmış olarak Engels'in, *Komünist Manifesto* gibi, sınıf bilinci olan her işçinin el kitapları olan *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* ve *Anti-Dühring*'inde bulunabilir.

Ama Marx, 18. yüzyılın materyalizminde durmadı; felsefeyi geliştirdi. Sonunda Feuerbach'ın materyalizmine yol açan klasik Alman felsefesinin, özellikle Hegelci sistemin kazandırdıklarıyla felsefeyi zenginleştirdi. Bu kazançların başta geleni, *diyalektik*tir. Tek yanlılıktan kurtulmuş, en eksiksiz ve en derin biçimiyle gelişmenin öğretisidir bu; bize sonsuz olarak gelişen maddenin bir yansımasını sağlayan insan bilgisinin göreliliği öğretisidir. Doğabiliminin en son buluşları -radyum, elektronlar, öğelerin <elementlerin> dönüşümü- Marx'ın diyalektik materyalizmini, burjuva filozoflarının eski ve çürümüş idealizme "yeni" dönüşleriyle birlikte öğrettiklerine karşın, çok büyük ölçüde doğrulanmıştır.

Marx, felsefi materyalizmi derinleştirip geliştirerek tamamladı; onun doğa bilgisini, *insan toplumunun* bilgisine doğru genişletti. Marx'ın *tarihsel materyalizmi* bilimsel düşüncenin en büyük başarılarından biriydi. Tarih ve siyaset üzerindeki görüşlerde daha önceleri hüküm süren karışıklık <kaos> ve keyfilik, üretici güçlerin büyümesi sonucunda bir toplumsal hayat sisteminden daha yüksek bir başka sistemin nasıl doğup geliştiğini -sözgelimi, kapitalizmin nasıl feodalizmden doğup geliştiğini- gösteren, çarpıcı derecede bütünsel ve uyumlu bir bilimsel kuramın ortaya çıkışına yol açtı.

Tıpkı insanın bilgisinin, ondan bağımsız olarak varolan doğayı (yani, gelişen maddeyi) yansıtması gibi; insanın toplumsal bilgisi de (yani, felsefi, dinsel, siyasal, vb. çeşitli görüşler ve öğretiler) toplumun *iktisadi sistemi*ni yansıtır. Siyasal kurumlar, iktisadi kuruluş (temel) üzerindeki bir üstyapıdır. Örneğin, çeşitli Avrupa devletlerinin siyasal biçimlerinin, burjuvazinin proletarya üzerindeki

egemenliğinin pekiştirilmesine hizmet ettiğini görürüz.

Marx'ın felsefesi, insanlığa ve özellikle işçi sınıfına bilginin güçlü araçlarını sağlamış olan, tamamlanmış felsefi materyalizmdir.

(II)

İktisadi sistemin, üzerinde siyasal üstyapının yükseldiği bir temel olduğunu gördükten sonra Marx, en büyük dikkati bu iktisadi sistemin incelenmesine çevirdi. Marx'ın temel eseri olan *Kapital*, modern, yani kapitalist toplumun iktisadi sisteminin incelenmesine ayrılmıştır.

Marx'tan önceki klasik siyasal iktisat, kapitalist ülkelerin en gelişmişi olan İngiltere'de serpildi. İktisadi sistemle ilgili araştırmalarıyla Adam Smith ve David Ricardo, *emek değer kuramı*nın temellerini attılar. Marx onların eserini sürdürdü. Bu kuramı kesin bir biçimde geliştirdi. Her metaın değerinin üretimde harcanmış olan toplumsal bakımdan zorunlu emek niceliği ile belirlendiğini gösterdi.

Burjuva iktisatçılarının şeyler arasında bir ilişki (bir metaın bir başkasıyla değişimi) gördüğü yerde, Marx *insanlar arasında bir ilişki* bulup çıkardı. Metaların değişimi, bireysel üreticilerin pazar aracılığıyla bağlandığı bağı dile getirir. *Para*, bireysel üreticilerin bütün iktisadi hayatını ayrılmaz bir biçimde bir bütüne bağlayarak, bu bağın gittikçe daha sıklaştığını belirtir. *Sermaye* bu bağın biraz daha gelişmesini belirtir: İnsanın emek gücü bir meta olur. Ücretli işçi, emek gücünü toprağın, fabrikaların ve emeğin araçlarının sahibine satar. İşçi, işgününün bir bölümünü, kendinin ve ailesinin yaşamını sürdürme harcamalarını karşılamak için kullanır (ücretler); günün öteki bölümünde ise karşılıksız olarak zorlukla çalışır, kapitalist için kârın ve kapitalist sınıfın zenginliğinin kaynağı olan *artı değer*i yaratır.

Artı değer öğretisi, Marx'ın iktisadi kuramının kilit taşıdır.

İşçinin emeğince yaratılan sermaye, küçük zanaatçıları <small masters> yıkıp bir işsizler ordusu yaratarak işçiyi baskı altında tutar. Sanayide geniş ölçekli üretimin zaferi hemen anlaşılır; ama aynı olguyu tarımda da gözlemleriz: Geniş ölçekli kapitalist tarımın üstünlüğü artar, makine kullanımı büyür, köylü ekonomisi para sermayenin tuzağına düşer, geriler ve geri tekniğinin ağır

yükü altında yıkılarak batar. Tarımda ve sermayede küçük ölçekli üretimin gerileyişi farklı biçimler alır, ama gerileyişin kendisi tartışma götürmez bir olgudur. Sermaye, küçük ölçekli üretimi yıkarak, emeğin verimliliğinde bir artışa ve büyük kapitalist birlikleri için tekelci bir durumun yaratılmasına yol açar. Üretimin kendisi giderek daha da toplumsallaşır –yüz binlerce ve milyonlarca işçi birlikte bir sistemli iktisadi organizmaya bağlanır; ama ortaklaşa <kolektif> emeğin ürününü bir avuç kapitalist sahiplenir. Üretimin kargaşası ve bunalımlar büyür, pazar kavgası ve halk kitlesinin hayatındaki güvensizlik artar.

Kapitalist sistem, işçilerin sermayeye bağımlılığını artırırken, birleşmiş emeğin büyük gücünü de yaratır.

Marx, kapitalizmin gelişmesini, meta ekonomisinin ilk tohumlarından, basit değişimden başlayarak; en yüksek biçimlerine, büyük ölçekli üretime kadar izledi.

Eski ve yeni bütün kapitalist ülkelerin deneyleri, bu Marksist öğretinin gerçekliğini her yıl artan sayıda işçilere göstermektedir.

Kapitalizm bütün dünyada zafer kazanmıştır; ama bu zafer yalnızca, emeğin sermayeye karşı zaferinin başlangıcıdır.

(III)

Feodalizm yıkıldığında ve Tanrı'nın yeryüzünde "özgür" kapitalist toplum ortaya çıktığında, hemen görüldü ki, bu özgürlük yeni bir baskı ve çalışanların sömürülmesi sistemi anlamına geliyordu. Hemen bu baskının bir yansıması ve bir protesto olarak çeşitli sosyalist öğretiler ortaya çıkmaya başladı. Ama ilk sosyalizm *ütopyacı* sosyalizmdi. Kapitalist toplumu eleştirdi, kınadı ve lanetledi, onun yıkılış düşlerini kurdu, daha iyi bir düzen düşlerine kapıldı ve zenginleri sömürünün ahlak dışılığına inandırmaya çabaladı.

Ama ütopyacı sosyalizm gerçek çıkış yolunu gösteremedi. Kapitalizmdeki ücretli köleliğin özünü açıklayamadı; gelişmesinin yasalarını bulamadığı gibi, yeni bir toplumun yaratıcısı olma yeteneğindeki *toplumsal gücü* de belirtemedi.

Bu sırada, Avrupa'nın her yerindeki ve özellikle Fransa'daki fırtınalı devrimler, feodalizmin ve köleliğin çöküşüne eşlik ediyor; gittikçe daha açık bir biçimde, *sınıfların mücadelesi*nin bütün gelişmenin temeli ve itici gücü olduğunu ortaya çıkarıyordu.

Feodal sınıfa karşı, korkunç direnişle karşılaşmayan tek bir siyasal özgürlük zaferi kazanılmadı. Kapitalist toplumun çeşitli sınıfları arasında bir ölüm-kalım savaşı olmadan, tek bir kapitalist ülke bile az çok özgür ve demokratik bir temel üzerinde evrimleşmedi.

Marx'ın dehası, herkesten önce bunu ortaya çıkarmasında ve dünya tarihinin öğrettiği çıkarımı tutarlı olarak uygulamasındadır. Bu çıkarım *sınıf mücadelesi* öğretisidir.

İnsanlar, siyasette her zaman aldanmanın ve kendini aldatmanın budala kurbanlarıydı ve bütün ahlaki, dinsel, siyasal ve toplumsal deyişlerin, bildirilerin ve verilen sözlerin ardında bir sınıfın *çıkarlarını* görmeyi öğrenmedikçe de her zaman öyle olacaklardır. Reformların ve ilerlemelerin destekleyicileri, ne kadar barbarca ve çürümüş görünürse görünsün her eski kurumun birtakım egemen sınıfların güçlerince sürdürüldüğünü anlamadıkça, eski düzeni savunanlarca aldatılıp duracaklardır. Bu sınıfların direnişini kırmanın *bir tek* yolu vardır: Bizi çevreleyen toplumda, eskiyi silip süpürebilecek ve yeniyi yaratabilecek -ve toplumsal konumu gereği, yaratması *gereken*- güçleri bulmak ve mücadele için aydınlatıp örgütlemek.

Tek başına Marx'ın felsefi materyalizmi, proletaryaya, içinde şimdiye kadar bütün ezilen sınıfların güçsüzleştiği zihni kölelikten çıkış yolunu göstermiştir. Yalnızca Marx'ın iktisadi kuramı, kapitalizmin genel sisteminde proletaryanın gerçek yerini açıklamıştır.

Bütün dünyada proletaryanın bağımsız örgütleri çoğalıyor; Amerika'dan Japonya'ya, İsveç'ten Güney Afrika'ya kadar. Proletarya sınıf mücadelesini genişleterek aydınlanmakta ve eğitilmekte; burjuva toplumunun önyargılarından kendini kurtarmakta; saflarını her zamankinden daha çok sıklaştırarak düzene sokmakta ve başarılarının ölçüsünü tartmayı öğrenmekte; güçlerini çelikleştirerek karşı konulmaz biçimde büyümektedir.

LENİN, "Marksizmin Üç Kaynağı ve Üç Bileşen Bölümü", 1913, ***Seçme Eserler,*** *c. XI, s. 3-8.*

SOSYALİZM EZBERCİLİKLE ÖĞRENİLEMEZ

Sosyalizmi öğrenmek için neye gereksinim duyarız? Sosyalizmin bilgisini elde etmek için, genel bilgi toplamından neleri seçip ayırmalıdır? İşte, ne zaman sosyalizmi öğrenme görevi yanlış biçimde sunulsa ya da fazlasıyla tek yanlı olarak yorumlansa, birdenbire karşımıza çıkan birkaç tehlike...

Doğal olarak, insanın aklına gelen ilk düşünce, sosyalizmi öğrenmenin, kitaplarda içerilmiş bulunan bilginin toplamını yutarcasına öğrenmek anlamına geldiği oluyor. Ancak, sosyalizmin incelenmesinin böyle bir tanımı, fazlasıyla kaba ve yetersiz olacaktır.

Eğer sosyalizmin incelenmesi salt kitaplardakilerin yutarcasına öğrenilmesiyle kalsaydı, çok kolaylıkla kitap cambazları ve kabadayılarımız olurdu. Bu da çoğu zaman bize zarar verecekti; sosyalizmi kitaplar ve broşürlerde bulunanlardan ezbere öğrenmiş böyle kişiler, bu bilgiyi bir araya getirmekte ve komünizmin gerçekten istediği biçimde davranmakta yetersiz kalacaklardı.

Bize eski kapitalist toplumdan kalan en büyük kötülüklerden ve talihsizliklerden biri, kitapların pratik hayattan tümüyle ayrılmış <kopuk> oluşudur. Çünkü içlerinde her şeyin en iyi biçimde betimlendiği kitaplarımız vardır; ancak bu kitaplar, çoğu durumda, komünist toplumu yanlış betimleyen en iğrenç ve ikiyüzlü yalanlardan oluşmaktadır. Bu yüzden, komünizm hakkındaki kitaplarda yazılanların salt 'rutin' bir özümlenişi son derece yanlış olacaktı. Biz artık, konuşmalarımızda ve yazılarımızda, daha önceden komünizm hakkında söylenenleri salt tekrarlamakla kalmıyoruz; çünkü bizim konuşma ve yazılarımız, bütün alanlardaki günlük çalışmalarımızla bağlantılıdır. Çalışma olmaksızın, mücadele olmaksızın, komünist kitap ve broşürlerden elde edilmiş 'rutin' bir komünizm bilgisi değersiz olacaktır; çünkü, kuramın kılgıdan o eski ayrılmışlığını, eski burjuva toplumunun en iğrenç özelliğini oluşturan o eski ayrımı sürdüren budur.

Eski okul, her şeyi tıka basa dolduran, öğrencilerin beynini tıkayıp köstekleyen, yararsız, gereksiz ve yavan bir bilgi yığınını yutarcasına öğrenmeye zorlayan ve genç kuşağı tornadan çıkmış memurlar durumuna getiren bir okuldu. Ama bundan, insanlığın bilgi birikimini ele geçirmeden komünist olunabileceği sonucunu

çıkarırsanız büyük bir yanılgıya düşersiniz. Komünizmin kendisinin bir sonucu olduğu bilgi toplamını ele geçirmeden, sosyalist bilimin sonuçları olan sloganları ezbere öğrenmenin yeteceğini düşünmek yanlıştır.

Marksizm, komünizmin insanın bilgi toplamından nasıl doğduğunu gösteren bir örnektir.

Asıl olarak Marx'ın yarattığı sosyalist kuramın, sosyalizm biliminin, bu Marksizm öğretisinin -bir deha bile olsa- tek başına 19. yüzyılın bir sosyalistinin ürünü olmaktan çıktığını; dünyanın her yanında, bu öğretiyi kapitalizme karşı mücadelelerinde uygulayan milyonlar ve on milyonlarca proleterin öğretisi olduğunu okumuş ve duymuşsunuzdur.

Marksizmin neden en devrimci sınıftan milyonlarca ve on milyonlarca insanın kalbini kazandığını soracak olursanız, alacağınız bir tek cevap olacaktır: Çünkü Marx'ın dayanağı, kapitalizmde kazanılan insan bilgisinin sağlam temeliydi. İnsan toplumunun gelişme yasalarını inceleyen Marx, kapitalizmin gelişmesinin kaçınılmaz olarak sosyalizme yol açtığını anlamıştır. Asıl olan, Marx'ın bunu ancak bu kapitalist toplumun en kesin, en ayrıntılı ve en derin incelenmesi temeli üzerinde kanıtlamış olmasıdır; bunu başarabilmesinin nedeni de, daha önceki bilimin öğrettiklerini tümüyle özümlemiş oluşuydu.

Biz, insan toplumunca yaratılmış olan her şeyi, bir tek ayrıntısını bile ihmal etmeden, eleştirici bir gözle inceledik. İnsan düşüncesinin yarattığı her şeyi inceledik, eleştirdik, işçi sınıfı hareketinde denemeden geçirdik ve burjuva sınırlamalarıyla çevrilmiş ya da burjuva önyargılarıyla bağlanmış kişilerin çıkaramayacağı sonuçları çıkardık.

Eski okuldan, genç insanların kafalarını, onda dokuzu yararsız, onda biri de çarpıtılmış çok büyük miktarda bilgiyle yükleme sistemini almamalıyız. Ama bu, kendimizi komünist sonuçlarla sınırlayabileceğimiz ve yalnızca komünist sloganları belleyeceğimiz anlamına gelmez. Komünizmi bu yolla yaratamayacaksınız. Ancak kafanızı insanlığın yarattığı bütün bilgi hazineleriyle zenginleştirerek komünist olabilirsiniz.

Tıka basa doldurmaya gereksinim duymuyoruz; ama, temel olguların bilgisiyle her öğrencinin kafasını geliştirmeye ve

kusursuzlaştırmaya kesinlikle gereksinim duyuyoruz. Çünkü, elde ettiği bütün bilgi kafasında sindirilememişse, komünizm boş bir şey, salt bir yafta; komünist de salt bir kabadayı olacaktır. Bu bilgiyi yalnız özümlemek değil, eleştirerek özümlemek zorundasınız; öyle ki, yararsız süprüntülerle tıka basa doldurmayın kafanızı, ama eğitim gören çağdaş insandan ayrılamayacak olan bütün olgularla zenginleştirin.

Bir komünist bu bilgiyi, geniş çapta ciddi ve sıkı bir çalışmaya girişmeden, eleştirici bir gözle incelemesi gereken olguları anlamadan, kaptığı hazır sonuçlara bakarak, sosyalizmi salt kurumlanmak için alırsa, çok kötü bir komünist olacaktır. Böylesi yüzeysellikler kesinlikle ve son derece zararlıdır. Az şey bildiğimi biliyorsam eğer, daha çoğunu öğrenmek için uğraşacağım; ama bir insan komünist olduğunu ve hiçbir şeyi adamakıllı bilmek gereğini duymadığını söylüyorsa, asla komünist falan olamayacak demektir.

LENİN, "Rus Genç Komünistler Birliği Kongresi'nde Konuşma", 1920, ***Genç Kuşak****, s. 28-32.*

BÖLÜM II

İdealizme Karşı Materyalizm

Doğa hakkındaki materyalist görüş, basit olarak,
doğayı, hiçbir yabancı katıştırma olmadan,
var olduğu gibi kavramanın ötesinde bir anlam taşımaz.

ENGELS, ***Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*** *(1888), s. 68.*

Giriş

Marksist materyalizmin temel ilkelerini anlamak kolaydır. Bütün önceki materyalizm gibi o da, dünyanın onu bilişimizden bağımsız olarak var olduğunu; kökeni ve doğası bakımından -zihni ya da ruhsal değil- maddi olduğunu kabul eder. Marksizm önceki materyalizmden başlıca üç bakımdan ayrılır.

İlkin, maddenin ne olduğuna ilişkin olarak hiçbir açıklama yapmayı üstlenmez. Madde, basitçe, nesnel olarak var olanın adıdır; akıl, düşünce, bilinç onun ürünleri olmak koşuluyla. Maddenin doğası, yapı ve bileşimi, kitle, enerji, uzay, zaman, vb'nin ilişkisi konularındaki bütün öteki sorunlar birincil olarak felsefi sorunlar değildir ve doğabilimlerinin kendilerince çözülmeleri gerekir.

İkinci olarak, bütün önceki materyalizmlerin gerçeğinde olduğunun tersine indirgeyici <reductive> değildir. Nitelikleri yadsımaz. Üst örgütlenme, ya da şimdilerde adlandırıldığı gibi "bütünleşme", düzeylerinin daha alt düzeylere indirgenmesini de amaçlamaz. Doğayı, Engels'in deyişini kullanmak gerekirse, "olduğu gibi, hiçbir şeyi saklamadan" kavrayışında Marksist ya da diyalektik materyalizm, dünyamızda bulduğumuz, bilimlerin anlayabileceği nesnel bir temeli olan çok büyük sayıda nitelikleri kabul eder. Kısacası, söz konusu olan, deneyimimizin, yaşantılarımızın niteliksel zenginliğinden hiçbir şeyi yitirmeyen bir materyalizmdir.

Son olarak, sonsuz niteliksel çeşitlilik taşıyan bir dünyanın yanı sıra bu materyalizmde sonsuz derecede karmaşık bir karşılıklı etkileşim dünyası buluruz. Marksist materyalizm diyalektik

yöntemi nedeniyle önceki materyalizmlerin çoğunun tersine, A'nın B'ye, B'nin C'ye... mekanik nedenlerin sonsuz bir art arda gelişiyle çarptığı (etkilediği) bir "bilardo topu'" evrenini kabul etmez. Şeyler karşılıklı olarak birbirini etkiler; öyle ki, çevresinin ürünü olan bir organizma, tepki göstererek çevresini değiştirebilir; insan tarihin bir ürünü olabilir, ama öte yandan tarihi yapar ve süreç içinde kendini değiştirir.

Bu nedenle, kurucuları buna "yeni" materyalizm, daha sonraları "diyalektik" materyalizm diyorlardı. Amaç, onların gözünde "mekanik" ya da "metafizik" bir yaklaşımın batağına saplanmış olan geleneksel materyalizmden ayrımını belirtmekti. Evrimci doğalcılık, bilimsel materyalizm ya da doğalcı hümanizm gibi pek çok başka adlar da verilebilirdi. Bunlar ve verilebilecek öteki adlar, bu felsefenin yönlerini ve önde gelen özelliklerini doğru olarak gösterirler; ama Engels, bir kez kendi bile basitçe "modern materyalizm" diye söz etmişse de, en azından, bunları yeterince kesin ve yeterince kapsamlı bulmayacaktı. Marx ve Engels, ilkçağ antik dünyasının büyük materyalistleri olan Demokritos, Epikuros ve Lucretius'a büyük saygı ve hayranlık duyuyorlardı. Ama, bu adamların koydukları materyalizmin sürekli temelleri üzerine "felsefenin ve doğal bilimin" ve de tarihin "iki bin yıllık düşünce içeriğinin" eklenmesi gerektiğine de inanıyorlardı. (Engels, ***Anti-Dühring***, s. 152).

Bununla birlikte, bu salt bir "ekleme" değil, köklü bir dönüşümdü de. Bu yeni ya da modern materyalizm, ilkçağdaki atalarınca tanınamayacak bir duruma gelmiş olacaktı. Artık bu, sonsuz bir boşluktaki sonsuz hareket içindeki atomlarla bütün bir dünya sistemi değildi; insan düşüncesi de birlikte, her şeyi hareketleriyle açıklama girişimi değildi. Bu yeni materyalizm, "gerçekte" diye yazıyordu Engels, "bir felsefe değildir artık, geçerliliğini yerleştirmek ve ayrı bir bilimler biliminde [yani, bir felsefi sistem] değil, pozitif bilimlerin içinde uygulanmak zorunda olan basit bir dünya görüşüdür." (Engels, ***Anti-Dühring***, s.152).

Bu bölümdeki parçaların çoğunun, hazırlıksız okuyucuyu özel bir güçle çarpacak bir özelliği, yoğun partizanlıklarıdır. Buna ilişkin olarak iki düşünce akılda olmalıdır. Birincisi, hiç değilse Batıda, felsefenin ta başlangıcından beri filozoflar, bir görüşü dünya

yüzünde bir başkasına üstün kılmak için hırsla mücadele ederek, büyük bir isteklilik ve içtenlikle durumlarını almışlardır. İkinci nokta ise şu: Marx, Engels ve Lenin, akademik filozoflar değil, bütün tarihin en büyük devrimci mücadelesi olarak gördükleri şey için savaşanlardı. Onlara göre, materyalizm ve idealizmin felsefi konuları, sınıf mücadelesiyle derin biçimde birbirine girmişti. Materyalizme de idealizme de bağlanmaktan çekinen felsefi bilinemezciler "agnostikler", onlara göre, sınıf mücadelesinde her iki yanı da desteklerlerdi. Engels onlara "utangaç materyalistler" diyordu. Daha değişik bir dönemdeyse, Lenin onları "gerici idealizm"in ve klerikalizmin yardımcıları olarak gördü. Bu ikinci görüş, burada, Lenin'in bu yüzyılın başlarında Marksist materyalizmi olguculuk <positivism> ve görgücülüğün <empiricism> yürürlükteki biçimlerine karşı savunduğu *Materyalizm ve Ampiriokritisizm*'den alınmış parçalarda görülür.

MATERYALİZM VE İDEALİZM: FELSEFENİN İKİ TEMEL OKULU

Her felsefenin, özellikle modern felsefenin, büyük temel sorunu düşünce ve varlığa ilişkin olanıdır. İnsanlar, hâlâ kendi bedenlerinin yapısından tümüyle habersiz olarak, düşte kendilerini görmelerinin itkisiyle, düşünce ve duyumlarının kendi bedenlerinin değil bedenin içinde yaşayan ve ölümde onu terk eden ayrı bir ruhun etkinlikleri olduğu inancına ulaştıkları en eski zamanlardan beri, bu ruhla dış dünya arasındaki ilişkiyi yansıtmaya itilmişlerdir.

Bu sorun ilk kez, ancak Avrupa toplumu Hıristiyan ortaçağının uzun süren kış uykusundan uyandıktan sonra, bütün inceliğini ortaya koyabildi ve tüm önemine kavuşabildi. Ortaçağların skolastisizminde de önemli bir rol oynamış olan, düşüncenin varlığa göre durumu sorunu, hangisinin, tinin mi doğanın mı önce geldiği sorunu kiliseyle ilgili olarak şöylece keskinleşti: "Dünyayı Tanrı mı yarattı, yoksa dünya öncesiz ve sonsuz olarak mı vardı?"

Filozofların bu soruya verdikleri cevaplar, onları iki büyük kampa ayırmıştır. Tinin doğadan önce geldiğini ileri süren ve böylece, son çözümlemede, şu ya da bu biçimde dünyanın yaratıldığını varsayanlar (bu filozoflar arasında, örneğin, Hegel'de bu yaratma, çoğu zaman Hıristiyanlıktakinden de daha çapraşık ve olanak dışıdır) idealizm kampını oluşturuyorlardı. Doğanın birincil bir öğe olduğunu düşünen ötekiler de materyalizmin çeşitli okullarına bağlıydılar.

Aslında bu iki deyim, idealizm ve materyalizm, bundan öte bir anlam taşımazlar ve burada da herhangi bir başka anlamda kullanılmıyorlar. Bunlara başka bir anlam verildiğinde doğacak karışıklıkları aşağıda göreceğiz.

Ancak düşünceyle varlığın ilişkisi sorununun bir yönü daha var: Çevremizdeki dünya hakkındaki düşüncelerimizle, bu dünyanın kendisi arasındaki bağlantı nedir? Düşüncemiz gerçek dünyayı bilebilecek durumda mıdır? Gerçek dünyayla ilgili düşüncelerimizde ve tasarımlarımızda gerçekliğin doğru bir yansımasını yaratabilir miyiz? Felsefe dilinde bu sorun "düşünce ile varlığın özdeşliği" sorunu diye adlandırılır ve filozofların çok büyük bir çoğunluğu bu soruya olumlu cevap verir. Sözgelimi, Hegel'de bu olumlu cevap

apaçıktır; çünkü, gerçek dünyada algıladığımız şey onun düşünce-içeriğidir; böylece dünya mutlak idenin <idea> adım adım bir gerçekleşmesi olur; bu mutlak ide ise bilinmeyen bir yerde ezelden beri dünyadan bağımsız olarak ve dünyadan önce var olmuştur. Ama besbelli ki, düşünce, başlangıçta bir düşünce-içeriği olan içeriği bilebilir. Yine aynı ölçüde açıktır ki, burada kanıtlanması gereken şey, daha önce varsayılanın dolayısıyla içindedir. Ama bu, Hegel'i düşünce ve varlığın özdeşliğine ilişkin kanıtından şöyle bir sonuç çıkarmaktan hiçbir biçimde alıkoymaz: Kendi felsefesi, kendi düşüncesince doğru olduğundan, biricik doğru felsefedir ve düşünceyle varlığın özdeşliği, insanlığın onun felsefesini hemen kuramdan uygulamaya geçirmesi ve bütün dünyayı Hegel'ci ilkelere göre dönüşüme uğratmasıyla geçerliliğini kanıtlamalıdır. Onun hemen hemen bütün filozoflarla paylaştığı bir yanılsamadır <illusion> bu.

Ancak bunlara ek olarak, dünyanın anlaşılması (ya da en azından tüm ayrıntılarıyla anlaşılması) olanağını reddeden başka bir dizi filozof da vardır. Modernler arasında Hume ve Kant da bunların içindedir ve bunlar felsefi gelişmede çok önemli bir rol oynamışlardır. Bu görüşün çürütülmesinde kesin sözü zaten -idea-list bir açıdan olabildiğince- Hegel söylemiştir. Feuerbach'ın yaptığı materyalistçe eklemeler, derin olmaktan çok zekicedir. Bütün öteki felsefi kuruntular gibi bunun da en etkili çürütülüşü uygulamadır, demek ki, deney ve sanayidir. Bir doğal süreci, kendimiz yaparak, kendi koşullarının dışında var ederek ve kendi amaçlarımız için karşılıksızca kullanarak kavrayabiliyorsak eğer, Kantçı kavranamaz <kavranması olanaksız> "kendinde-şey"in sonu gelmiş demektir. Bitkilerin ve hayvanların bedenlerinde üretilen kimyasal tözler <cevher>, organik kimya onları birbiri ardına üretmeye başlayıncaya kadar "kendilerinde-şeyler" olarak kaldılar; ama bundan sonra, "kendinde-şey" bizim için şey durumuna geldi: Sözgelimi, artık tarlalarda kızılkök yetiştirilerek değil, maden kömürü katranından çok daha ucuz ve basitçe üretilerek elde edilen kızılkök boyası alizarinde olduğu gibi... Eğer, gene de, Yeni-Kantçılar Almanya'da Kantçı kavrayışı ve bilinemezciler de İngiltere'de Hume'cu kavrayışı (ki bu orada hiç ortadan kalkmamıştı) yeniden canlandırmaya çalışıyorlarsa, bu -çok önceleri gerçekleşmiş

kuramsal ve kılgısal çürütülmelerinin ışığında- bilimsel olarak bir geri çekilme ve uygulama açısından da, yalnızca, dünyanın önünde yadsınan materyalizmi gizlice kabul etmenin utangaç yoludur.

Ama Descartes'tan Hegel'e, Hobbes'tan Feuerbach'a uzanan bu uzun dönem boyunca, filozoflar, kendileri öyle de sansalar, hiçbir biçimde saf aklın gücüyle yöneltilmiş değillerdi. Tam tersine. Gerçekte onları ileriye doğru iten, doğal bilimin ve sanayinin güçlü ve artan bir hızla süren ilerleyişiydi. Materyalistler arasında hemen yüzeyde görülebilen bir şeydi bu; ama idealist sistemler de gittikçe daha çok materyalist bir içerik kazanıyor ve kamutanrıcı <panteist> bir anlayışla zihinle madde arasındaki antitezi uzlaştırmaya kalkışıyorlardı. Böylece, eninde sonunda Hegelci sistem, yöntemi ve içeriği bakımından idealist bir biçimde tepesi üstüne çevrilmiş bir materyalizmden başka bir şey değildir...

Feuerbach'ın evrimi -hiçbir zaman tam ortodoks bir Hegelci olmamakla birlikte- bir Hegelcinin giderek materyalist olması sürecidir; belirli bir aşamada öncelinin <selef> idealist sisteminden eksiksiz bir kopuşu zorunlu kılan bir gelişmedir. En sonunda Feuerbach, dayanılmaz bir güçle, Hegelci "mutlak ide"nin dünyadan önce varoluşu, dünyanın varoluşundan önce "mantıksal kategorilerin varoluşunun"[10] dünyaüstü bir yaratıcının varlığı inancının düşsel bir kalıntısından başka bir şey olmadığını anlamaya zorlanıyor; ait olduğumuz maddi, duyumlarla algılanabilir dünyanın tek gerçeklik olduğunu, bilincimiz ve düşüncemizin, ne kadar duyum-ötesi gibi görünürse görünsün, maddi, bedensel bir organın, beynin ürünleri olduğunu anlamaya zorlanıyor. Madde zihnin bir ürünü değildir ama, zihnin kendisi maddenin en yüksek ürünüdür. Bu elbette saf materyalizmdir. Ama bu kadar ilerledikten sonra, duruverir Feuerbach. Alışılmış felsefi önyargıyı, materyalizmin kendine değil adına karşı olan önyargıyı yenemez. Şöyle der: "Bana göre materyalizm, insanın öz ve bilgi yapısının temelidir; ama benim için, ruhbilimci ve dar anlamda doğabilimci -sözgelimi Moleschott- için ve onların kendi bakış açıları

[10] Hegel'e göre, mantıksal düşüncenin kategorileri doğa, toplum ve zihin dünyasının sürükleyici gücü ve iç tözü olarak kavranır; oysa Marksist materyalizme göre bu kategoriler maddi dünyanın insan zihnindeki soyut yansımalarından başka bir şey değildir. (Der.)

ve meslekleri bakımından da zorunlu olarak olduğu gibi, yapının kendisi değildir. Gerilerde tümüyle katılıyorum materyalistlere; ama ileride, hayır."

Feuerbach burada, madde ile zihin arasındaki ilişkinin belli bir kavranışına dayanan genel bir dünya görüşü olan materyalizmle, bu dünya görüşünün tarihin belirli bir aşamasındaki -on sekizinci yüzyılda- dile getirilişinin özel biçimini aynı sepete koyuyor. Bundan da ötede, 18. yüzyıl materyalizminin, bugün de, doğabilimcilerin ve hekimlerin zihinlerinde varlığını sürdürdüğü sığlaştırılmış ve kabalaştırılmış <vulgarize edilmiş> biçimle, 1850'lerde Büchner, Vogt ve Moleschott'un va'zettikleri biçimle karıştırıyor materyalizmi. Fakat idealizm nasıl bir dizi gelişim aşamasından geçtiyse, materyalizm de öyle gelişti. Doğabilimi alanında bile olsa her çağ açan buluşla birlikte o da biçimini değiştirmek zorundadır. Tarihin de materyalist incelemeye konu oluşundan sonra ise, yeni bir gelişim yolu daha açılmıştır materyalizm için.

Geçen yüzyılın materyalizmi, o sıralarda bütün doğabilimlerinin içinde mekanik ve gerçekten yalnız -göksel ve yersel- katı cisimlerin mekaniği, kısacası yerçekimi mekaniği belirli bir sonuca ulaştığı için, başat niteliğiyle mekanikti. O zamanlar kimya, çocukluk dönemini, filojistik biçimini [11] sürdürüyordu. Biyoloji hâlâ kundaktaydı; bitki ve hayvan organizmaları ancak kabaca incelenmişti ve salt mekanik nedenlerle açıklanıyordu. Descartes hayvanları ne gözle gördüyse, onun gibi 18. yüzyıl materyalistleri de insanı bir makine olarak görüyorlardı. [12] Mekaniğin standartlarının kimyasal ve organik bir doğası olan süreçle -bu süreçlerde mekaniğin yasalarının da geçerli olduğu doğrudur, ama bunlar

[11] Bu kurama göre, yanmanın özü şuydu: Yanan bir cisim, "filojiston" denilen özel bir ateşsi töz (cevher) çıkarır. İlk kez Rus filozof ve bilim adamı Lomonosov'un (1711-1765) eleştirerek çürüttüğü bu kuramın yerine, yanma sürecinin doğru açıklamasını getiren Fransız kimyacı Lavoisier olmuştur. Lavoisier, 18. yüzyıl sonlarında İngiliz kimyacısı Priestley'in birtakım önermelerinden yola çıkarak, yanma sırasında "filojiston" falan gibi gizli bir tözün açığa çıkmadığını; tam tersine, ayrı bir öğenin, oksijenin, yanan cisimle birleştiğini açıkladı. Bu buluşuyla Lavoisier, diye yazıyordu Engels, "*o zamana kadar tepesi üstünde duran kimyayı ayakları üstüne oturttu*". (*Kapital*, c. II, önsöz.) (Çev.)

[12] Sözgelimi, Lamettrie'nin *Makine İnsan* adlı eseri. (Der.)

öteki daha üst yasalarca geriye itilirler- bu uygulanışı, klasik Fransız materyalizminin özgül <specific>, ama o zaman için kaçınılmaz olan sınırlılığını oluşturur.

Bu materyalizmin ikinci özgül sınırlılığı ise evreni bir süreç olarak, tarihsel bir süreç içinde gelişen madde olarak kavramaktaki yetersizliğinde ortaya çıkar. Bu durum, zamanın doğabiliminin düzeyine ve onunla bağıntılı olan metafizik -anti-diyalektik- felsefe anlayışına uygun düşüyordu. Doğanın sürekli bir hareket içinde olduğu biliniyordu. Ama o zamanın düşüncelerine göre, bu hareket en sonunda bir döngüye dönüşüyor ve bu yüzden hiçbir ilerleme olmuyordu; tekrar tekrar aynı sonuçları veriyordu. Bu kavrayış o zaman için kaçınılmazdı. Kantçı Güneş sisteminin kökeni kuramı[13] henüz çok yakın bir zamanda ileri sürülmüştü ve yalnızca bir merak olarak ele alınıyordu. Yeryüzünün gelişmesinin tarihi olan jeoloji, hâlâ tümüyle bilinmeyen bir şeydi ve bugünün canlı doğal varlıklarının, basitten karmaşığa doğru art arda gelen uzun bir gelişimin sonucu olduğu düşüncesi o sıralar bilimsel olarak ileri sürülebilmiş değildi. Tarihsel olmayan doğa görüşü, bu nedenle, kaçınılmazdı. Aynı şey Hegel'de de bulunduğundan, bu konuda 18. yüzyıl filozoflarını horgörmek için daha az neden var elimizde. Hegel'e göre doğanın, ide'nin bir "yabancılaşma"sı olarak, zaman içinde gelişme yeteneği yoktur; ancak, taşıdığı gelişme düzeylerini aynı zamanda ve yan yana ortaya koyarak uzay içinde çeşitliliğini genişletebilir ve aynı sürecin sonsuz bir yinelenişine mahkûmdur. Tam jeoloji, embriyoloji, bitki ve hayvan fizyolojisi, organik kimya gibi bilimlerin kurulduğu ve her yerde bu yeni bilimlerin temeli üzerinde daha sonraki evrim kuramının parlak önsezilerinin (örn. Goethe ve Lamarck) ortaya çıktığı bir sırada, uzay içinde, ama -her türlü gelişimin temel koşulu olan- zamanın dışında bir gelişim saçmalığını doğaya uyguluyor Hegel. Ne var ki, sistem bunu istiyordu; bu yüzden de yöntem, sistem uğruna, kendine ihanet etmek zorundaydı.

Aynı tarihsel olmayan kavrayış tarih alanında da yürürlükteydi. Burada Ortaçağ kalıntılarına karşı verilen mücadele görüşleri bulandırıyordu. Ortaçağ, bin yıllık evrensel barbarlığın yarattığı

13 Güneş sisteminin kökenine ilişkin "nebular" varsayımı. (Der.)

basit bir tarih kesintisi olarak görülüyordu. Ortaçağ'da geçirilen büyük ilerleme -Avrupa kültürünün alanının genişlemesi, orada kendini sürdürebilecek güçte büyük ulusların ortaya çıkması ve son olarak 14. ve 15. yüzyıllardaki dev teknik ilerleme- bütün bunlar görülmüyordu. Sonuç olarak, büyük tarihsel iç-bağlılıkların akli bir kavranışı olanaksızlaştırılıyor ve tarih, olsa olsa, filozofların kullanımı için bir örnekler ve süslemeler derlemesi görevi yapıyordu.

1850'lerde Almanya'da materyalizm satan işportacılar, öğretmenlerinin sınırlılığını hiçbir biçimde aşamadılar. Doğabilimlerinin o sıralarda gerçekleştirilen bütün ilerlemeleri, onlara bir dünya yaratıcısının varlığına karşı yeni kanıtlar sağlamaktan başka bir işe yaramadı; zaten, kuramı daha ileriye doğru geliştirmek onların alanının dışındaydı. İdealizm, olanaklarının sonuna varmış ve 1848 Devrimi'yle öldürücü bir darbe yemiş olmasına rağmen, o an için materyalizmin daha da aşağılara düştüğünü görmek zevkini tatmıştı. Feuerbach, bu materyalizmin sorumluluğunu üzerine almayı reddederken, tartışmasız haklıydı; ancak, bu iki yana oynayan vaizlerin öğretilerini genel olarak materyalizmle karıştırmamalıydı.

Bununla birlikte, burada iki şey belirtilmelidir:

Birincisi, Feuerbach'ın yaşadığı dönem boyunca, doğabilimleri hâlâ, ancak son 15 yılda görece açık sonuçlara ulaşmış bir mayalanma süreci içindeydi. Yeni bilimsel veriler o zamana kadar işitilmemiş ölçüde ele geçiriliyordu; ama iç ilişkilerin kurulması ve böylece peş peşe birbirini izleyen buluşlar <keşif> kargaşasına düzen getirilmesi, ilk kez, ancak oldukça yakın bir zamanda mümkün oldu. Feuerbach'ın üç büyük buluşu da -hücrenin, enerjinin dönüşümünün ve Darwin'in adıyla anılan evrim kuramının bulunuşu- görecek kadar yaşamış olduğu doğrudur. Ama kırsal bir yalnızlıkta tek başına yaşayan filozof, zamanın bilim adamlarının bile ya karşı çıktığı ya da nasıl yararlanılacağını gereğince bilmediği buluşların değerini eksiksiz biçimde anlayacak kadar bilimsel gelişmeleri nasıl izleyebilirdi? Bunun suçu, felsefe kürsüleri kılı kırk yaran pek ince ve karışık kafaların elindeyken, onların tümünden üstün olan Feuerbach'ın üniversiteden atılıp, küçük bir köyde kabuk bağlamasına yol açan Almanya'nın

sefilce koşullarındadır yalnızca. Bu nedenle, şimdi mümkün duruma gelen ve Fransız materyalizminin bütün tek yanlılığını ortadan kaldıran, doğanın tarihsel kavranışına ulaşamadıysa, suç Feuerbach'ın değildir.

İkincisi, doğa-bilimsel materyalizmin gerçekten "insanın, bilgi yapısının kendisi değil, temeli" olduğunu ileri sürerken haklıdır Feuerbach. Çünkü yalnız doğada değil, insan toplumunda da yaşıyoruz. Bunun da, doğadan aşağı kalmayacak biçimde, kendi gelişme tarihi ve bilimi vardır. Bu nedenle, toplumun bilimini (yani, tarihsel ve felsefi bilimler denilen bilimlerin toplamını) materyalist temelle uyumlu duruma getirmek ve onun üzerinde yeniden kurmak sorunuydu bu. Ama Feuerbach'ın payına yapılacak fazla bir şey düşmedi. "Temel"e rağmen, geleneksel idealist zincirlere bağlanıp kaldı. Şu sözlerle kabul etmiş oluyor bu olguyu: "Gerilerde katılıyorum materyalistlere; ama ileride, hayır".

ENGELS, ***Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*** *(1888), s. 20-29.*

FRANSA VE İNGİLTERE'DE MODERN MATERYALİZMİN GELİŞİMİ

18. yüzyılın Fransız Aydınlanması, özellikle Fransız materyalizmi, yalnızca var olan siyasal kurumlarla, var olan din ve tanrıbilime <theology> karşı bir mücadele değil; aynı zamanda, 17. yüzyıl metafiziğine ve bütün metafiziğe, özellikle de Descartes, Malebranche, Spinoza ve Leibniz'in metafiziğine karşı açık bir mücadeleydi. Feuerbach, Hegel'e ilk kararlı saldırısında, ağırbaşlı felsefeyi esrik kurguya <speculation> karşı çıkarırken, felsefe metafiziğe karşı çıkarılmış oluyordu. Fransız Aydınlanmasınca, kesin olmak gerekirse, 18. yüzyılın Fransız materyalizmince yenilip saf dışı bırakılan 17. yüzyıl metafiziği, Alman felsefesinde, özellikle 19. yüzyılın kurgusal Alman felsefesinde utkulu ve sağlam bir yenilenmeye kavuştu. Hegel bunu büyük bir ustalıkla bütün eski metafizik ve Alman idealizmiyle birleştirip bir metafizik evrensel krallık kurduktan sonra; kurgusal metafiziğe ve genel olarak metafiziğe karşı bir saldırı, 18. yüzyılda olduğu gibi, yine tanrıbilime saldırıya benzer. Artık kurgunun kendisinin çalışmasıyla kusursuzlaştırılan ve hümanizmle çakışan materyalizm sonsuzluğa kadar yenecektir onu. Feuerbach'ın materyalizmi kuramsal alanda temsil etmesi gibi, kılgısal alanda Fransız ve İngiliz sosyalizmi ve komünizmi temsil etmektedir materyalizmi.

Fransız materyalizminde iki eğilim vardır; birinin kökeni Descartes'a, ötekinin Locke'a kadar uzanır. İkincisi esas olarak Fransız olan bir gelişimdir ve doğrudan doğruya sosyalizme yönelir. Birincisi, mekanik materyalizm, haklı olarak Fransız olan doğabilimle birleşir. Gelişimin seyrinde iki eğilim kesişir. Doğrudan doğruya Descartes'tan gelen Fransız materyalizminin derinliğine, Fransız Newton okulundan ya da genel olarak Fransız doğabiliminin gelişiminden daha fazla girmemize gerek yok burada.

Bu nedenle, yalnızca aşağıdakine değineceğiz:

Descartes, fiziğinde maddeyi kendini-yaratıcı güçle hazır bulmuş ve mekanik hareketi maddenin hayatının edimi <fiil> olarak kavramıştı. Fiziğini metafiziğinden tümüyle ayırıyordu. Onun fiziğinde madde tek tözdü, varlığın ve bilginin tek temeliydi.

Mekanik Fransız materyalizmi, Descartes'ın fiziğini metafiziğine

karşı olarak izledi. Onun izleyicileri meslekten anti-metafizikçiydiler, fizikçiydiler yani.

Bu okul hekim Leroy'la başlar, hekim Cabanis'le en yüksek noktasına ulaşır ve hekim Lamettrie de onun merkezinde yer alır. 18. yüzyıldaki Lamettrie gibi Leroy, hayvanların Kartezyen[14] yapısını insan ruhuna geçirip, ruhun cismin bir 'tarzı' ve idelerin de mekanik hareketler olduğunu doğruladığında Descartes hâlâ yaşıyordu. Leroy, Descartes'ın gerçek görüşünü gizli tuttuğunu bile düşünüyordu. Descartes karşı çıktı ona. 18. yüzyılın sonunda Cabanis, Kartezyen materyalizmi şu eserinde kusursuzlaştırdı: *Les Rapports du Physique et du Moral de l'homme* (İnsanda Fiziksel olanla Ahlaki olanın ilişkileri).

Kartezyen materyalizm bugün hâlâ vardır Fransa'da. En azından romantiklikle suçlanabilecek olan mekanik doğabiliminde büyük başarı sahibidir.

Fransa'da Descartes'ın temsil ettiği 17. yüzyıl metafiziğinde, doğuşundan beri uzlaşmaz biçimi olarak materyalizm vardı. Bu materyalizm, Epikürcü materyalizmin yenileyicisi olan Gassendi'de Descartes'a kişisel olarak karşı çıktı. Fransız ve İngiliz materyalizmi her zaman Demokritos ve Epikuros'unkiyle yakından ilişkiliydi. Kartezyen metafizik İngiliz materyalisti Hobbes'ta bir başka karşıt <muhalif> buldu. Gassendi ve Hobbes, ölümlerinden uzun süre sonra, metafizikçiler bütün Fransız okullarında resmi olarak egemenken karşıtları karşısında zafer kazanmış durumdaydılar.

Voltaire, Fransızların 18. yüzyılda Cizvitlerle Jansenistler arasındaki tartışmalar karşısındaki kayıtsızlığının felsefeden çok Law'un mali spekülasyonlarına dayandığını gözledi. Gerçekte, 17. yüzyıl metafiziğinin çöküşü, 18. yüzyılın materyalist kuramıyla açıklanabilir; yeter ki, bu kuramsal hareketin kendisi o zamanın Fransız hayatının kılgısal <practical> doğasıyla açıklansın. Bu hayat o anki duruma, dünya eğlencesine ve dünya çıkarlarına, yeryüzü dünyasına dönüyordu. Bu hayatın tanrıbilime ve metafiziğe karşı olan materyalist pratiği, buna uygun düşecek tanrıbilime ve metafiziğe karşı olan materyalist kuramları gerektiriyordu. Metafizik,

14 Descartes'çı. Descartes'ın adının Latince'ye benzetilerek yazılışından (Cartesius) gelir. (Çev.)

pratikte bütün değerini yitirmişti. Burada yalnızca ana çizgileriyle kuramsal süreci göstermek zorundayız.

17. yüzyıl metafiziğinde (Descartes, Leibniz ve ötekilerle karşılaştırınız) hâlâ olumlu, kutsal olmayan içerikli bir öğe vardı. Bu metafizik, matematik, fizik ve öteki fen bilimlerinde, kendi sınırları içindeymiş gibi görünen buluşlar yaptı. Bu görünüş 18. yüzyılın başları gibi erken bir zamanda yok oldu. Pozitif bilimler metafizikten koptular ve kendi ayrı alanlarını belirlediler. Tam, gerçek varlıkların ve dünyayla ilgili şeylerin her türlü ilginin merkezi durumuna gelmeye başladığı bir zamanda, metafiziğin bütün serveti düşüncenin ve öteki dünyayla ilgili şeylerin varlıklarına indirgendi. Metafizik yıpranmış, eskimişti. 17. yüzyılın son büyük Fransız metafizikçileri Malebranche ve Arnauld'un öldüğü yıl, Helvetius ve Condillac doğdu.

17. yüzyıl metafiziğini kuram alanındaki bütün saygınlığından yoksun bırakan adam Pierre Bayle idi. Onun silahı, kendini metafiziğin büyülü formülünden yavaş yavaş uzaklaştıran şüpheciliğiydi. İlkin Kartezyen metafizikten başlayarak ilerledi. Kurguda tanrıbilimin son dayanağını gördüğü ve tanrıbilimi yalancı bilimden yeniden bayağı, iğrenç imana dönmeye zorlaması gerektiği için, kurgusal tanrıbilime karşı savaşın, Feuerbach'ı kurgusal felsefeye karşı savaşa sürüklemesi gibi; Bayle de dinsel şüpheden o imanın desteği olan metafizik hakkında şüpheye sürüklendi. Bu nedenle metafiziği, eleştirici bir gözle, ta kökeninden başlayarak inceledi. Ölümünün tarihini yazmak için metafiziğin tarihçisi oldu. Esas olarak Spinoza ve Leibniz'i çürüttü.

Pierre Bayle, yalnızca, şüpheciliğiyle metafiziği parça parça ederek, Fransa'da materyalizmin ve sağduyu felsefesinin kabulünü hazırlamakla kalmadı. Yalnızca tanrıtanımazlardan oluşan bir toplumun olanaklı olduğunu, bir tanrıtanımazın saygıdeğer bir insan olabileceğini ve insanın tanrıtanımazlıkla değil, boş inanç <hurafe> ve putçulukla kendini aşağılattığını kanıtlayarak, tanrıtanımaz toplumun haberciliğini de yaptı.

Bir Fransız yazarının deyişiyle, Pierre Bayle, "sözcüğün 17. yüzyıldaki anlamıyla, son metafizikçi ve 18. yüzyıldaki anlamıyla, ilk filozof"tu.

17. yüzyıl tanrıbiliminin ve metafiziğin olumsuz çürütülüşünün

yanı sıra, olumlu, metafiziğe karşı bir sistem gerekliydi. Zamanın hayat pratiğini sistemleştirecek ve kuramsal olarak haklılaştıracak bir kitaba gereksinim duyuluyordu. Locke'un insan aklının kökeni hakkındaki kitabı, Manş'ın ötesinden bu çağrıya cevap olarak geldi. Uzun zamandır beklenen bir konuk gibi coşkuyla karşılandı.

"Kutsal" olmayan tarih cevap verebilir, Locke Spinoza'nın rastgele bir izleyicisi miydi, sorusuna:

Materyalizm, Büyük Britanya'nın öz oğludur. Britanya'nın skolastiği Duns Scotus bile merak ediyordu, "Madde düşünebilir mi?" diye.

Bu mucizeyi gerçekleştirmek için de Tanrı'nın "kadiri mutlak"lığına başvurdu; yani bizzat tanrıbilimi materyalizm vaazları vermeye zorladı. Ayrıca bir adcıydı "nominalist" o. Adcılık İngiliz materyalizminin temel bir bileşeni ve genel olarak, materyalizmin ilk anlatımıdır.

İngiliz materyalizminin ve bütün modern deneyimsel bilimin gerçek kurucusu Bacon'dı. Ona göre doğabilim gerçek bilimdi ve algıya dayanan fizik, doğabiliminin en kusursuz bölümüydü. Homoeomeria'sıyla [15] Anaxagoras ve atomlarıyla Demokritos onun çoğu zaman başvurduğu otoritelerdir. Onun öğretisine göre duyumlar yanılmazdır ve de bütün bilginin kaynağıdır. Bilim deneyimseldir ve duyumların sağladığı verilere akli bir yöntem uygulanmasından oluşur. Tümevarım, çözümleme, karşılaştırma, gözlem ve deneyim akla uygun bir yöntemin temel koşullarıdır. Maddenin doğasında bulunan niteliklerinden birincisi ve en önemli olanı harekettir; yalnızca mekanik ve matematiksel hareket değil, bundan da ötede içtepi, dirimsel bir yaratıcı-ruh, gerilim ya da Jacob Boehme'nin deyişiyle, maddenin doğum sancılarıdır (Qual). [16] Maddenin birincil biçimleri, varlığın, doğası gereği içinde bulunan ve türlerin arasındaki ayrılıkları yaratan, yaşatıcı, bireyselleştirici güçleridir.

Materyalizm, ilk yaratıcısı olan Bacon'da, gizli ve naif bir biçimde

---

15 Anaxagoras'ın bütün şeyleri oluşturduğunu ileri sürdüğü parçacıkları ya da "tohumları" anlatmak için Aristo'nun kullandığı terim. (Der.)

16 "Qual" işkence, acı demek. Boehme bu sözcüğü, dışarıdan gelen bir acıya karşıt olarak, ona yakalanan nesnenin kendiliğinden gelişiminin doğurduğu eyleme geçirici ilke anlamında kullanır. (Çev.)

çok yanlı gelişmenin tohumlarını taşıyordu. Madde, şairce duygulu bir parlaklıkla insana gülümsüyordu. Öte yandan özdeyişsel <aphoristic> öğretinin kendisi, tanrıbilimin tutarsızlıklarıyla doluydu.

Daha sonraki gelişiminde materyalizm tek yanlı oldu. Hobbes, Bacon'ın materyalizmini sistemleştiren kişiydi. Duyusallık tazeliğini yitirdi ve geometricinin soyut duyusallığı durumuna geldi. Fiziksel hareket mekanik ya da matematiksel harekete feda edildi; geometri temel bilim olarak ilan edildi. Materyalizm insanlığa düşman olmuştu. Kendi alanındaki insani olmayan cisimsiz tinini yenmek için, bizzat materyalizm, tenini küçük düşürmek ve bir çileci olmak zorundaydı. Aklın bir varlığı olarak görünüyor, ama aklın bağışlamaz mantığını da geliştiriyordu.

Eğer Hobbes'un Bacon'dan yola çıkarak ileri sürdüğü gibi, insanın duyuları bütün bilgisinin kaynağı ise; kavrayış, düşünce, imgelem, vb. maddi dünyanın duyusal biçiminden az çok soyulmuş aldanışlardan başka bir şey değildir. Bilim ancak bu aldanışlara bir ad verebilir. Bir tek ad birçok aldanışa uygulanabilir. Hatta adların adları da olabilir. Ama, bir yandan, bütün fikirlerin kökenlerinin duyular dünyasında olduğunu söylemek; bir yandan da, bir sözcüğün sözcükten öte bir şey olduğunu, her zaman bireysel olan tasarlanmış varlıkların yanı sıra, bir de genel varlıkların bulunduğunu ileri sürmek bir çelişki olacaktır. Cisimsiz bir töz, cisimsiz bir cisim kadar anlamsızdır. Cisim, varlık, töz bir ve aynı gerçek fikirdir. Kimse düşünceyi düşünen maddeden ayıramaz. Madde bütün değişimlerin öznesidir. Zihnimizin sonu olmaksızın eklemeye devam etme yeteneği anlamında olmadıkça, "sonsuz" <infinite> sözcüğü anlamsızdır. Ancak maddi olan algılanabilir, bilinebilir olduğundan; Tanrı'nın varlığına ilişkin olarak hiçbir şey bilinmez. Yalnızca kendi var oluşumdan eminim. Her insani tutku, sona eren ya da başlayan bir harekettir. İçtepilerin hedefleri iyi denilen şeylerdir. İnsan, doğayla aynı yasalara bağımlıdır; zor ve özgürlük özdeştir.

Hobbes Bacon'ı sistemleştirdi; ama onun bilgimizin ve düşüncelerimizin kaynağının duyular dünyasında olduğu yolundaki temel ilkesine daha kesin bir kanıt getirmiyordu.

Locke, insan aklının kökeni üzerine yazdığı denemesinde Bacon ve Hobbes'un ilkesini tanıtladı.

Tıpkı Hobbes'un Bacon'ın materyalizmindeki tanrıcı "theistic" önyargılardan uzaklaşması gibi; Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley ve ötekiler de Locke'un duyumculuğunun son bağlarını kırıp attılar. Materyalistler için, en azından, nedentanrıcılık <deism>[17] dinden kurtulmanın alışılmış ve kolay bir yolu olmaktan başka bir şey değildir.

Locke'un eserinin Fransızlar için nasıl uygun düştüğünden az önce söz etmiştik. Locke *bon sens*'in, sağduyunun felsefesini kurdu; yani dolaylı olarak, hiçbir filozof sağlıklı insan duyularına ve ona dayanan akla karşı olamaz, diyordu.

Locke'un en yakın izleyicisi ve aynı zamanda onu Fransızca'ya çevirmiş olan Condillac, hemen Locke'un duyumculuğunu 17. yüzyıl metafiziğinin karşısına çıkardı. Fransızların, metafiziği salt bir kuruntu ve tanrıbilimsel önyargı acemiliği olarak reddetmelerinin haklılığını kanıtladı. Descartes, Spinoza, Leibniz ve Malebranche'ın sistemlerinin çürütüldüğü bir kitap yayımladı.

Essai sur l'origine des connaissances humaines adlı eserinde Locke'un düşüncelerini yorumladı ve yalnız ruhun değil duyuların da, yalnız düşünceleri yaratma sanatının değil duyusal algı sanatının da deney ve alışkanlık sorunu olduğunu kanıtladı. Bu nedenle insanın tüm gelişimi eğitim ve çevreye bağlıdır. Condillac ancak eklektik felsefeyle Fransız okullarından dışarı atıldı.

Fransız ve İngiliz materyalizmi arasındaki ayrılık, iki ulus arasındaki ayrılıktan gelir. Fransızlar İngiliz materyalizmine anlayış, can ve kan ve söz söyleme gücü verdiler. Onda eksik olan bir denge ve incelik kazandırdılar. Uygarlaştırdılar onu.

Kendisi de Locke'a dayanan Helvetius'la materyalizm gerçekten Fransızlaştı. Helvetius, materyalizmi dolaysız olarak toplumsal hayata uygulanışında kavradı (Helvetius, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*). Duyusal nitelikler ve kendi kendini sevme, hoşlanma ve doğru anlaşılmış kişisel çıkarlar, ahlakın temelleridir. İnsan zekâsının doğal eşitliği, aklın ilerlemesiyle sanayinin ilerlemesinin birliği, insanın doğal iyiliği ve eğitimin her şeye yeterliği onun sisteminin ana noktalarıdır.

---

[17] Tanrı'yı, yalnızca, evrenin kişiliği olmayan bir ilk nedeni olarak ileri süren din öğretisi; yaradancılık. (Çev.)

Lamettrie'nin eserinde Descartes'ın sistemiyle İngiliz materyalizminin uyumlu bir karışımını buluyoruz. Lamettrie, Descartes'ın fiziğini ayrıntılarıyla kullanır. Onun *Makine İnsan*'ı, Descartes'ın hayvan-makine modelinden sonra ortaya çıkmış bir eserdir. Holbach'ın *Systéme de la Nature*'ünün fiziksel bölümü de, ahlaki bölümü de aslında Helvetius'un ahlakbilimine <ethics> dayanmakla birlikte, Fransız ve İngiliz materyalizminin uyumlu bir karışımıdır. Metafizikle en çok bağlantılı olan ve bu nedenle Hegel'in övgüsünü kazanan Fransız materyalisti Robinet, (De La Nature) açıkça Leibniz'e başvurur.

Fransız materyalizminin, Descartes'ın fiziğiyle İngiliz materyalizminden gelen ikili kökenini ve 17. yüzyıl metafiziğiyle Descartes, Spinoza, Malebranche ve Leibniz'in metafiziğine karşı çıkışını kanıtladıktan sonra; Volney, Dupuis, Diderot ve ötekiler üzerinde fizyokratlardan daha çok durmamızın gereği yok. Almanlar, kendileri de aynı kurgusal <spekülatif> metafiziğe karşı çıkma durumuna gelinceye kadar, bu karşı çıkışı göremediler.

Kartezyen materyalizm doğabilimleriyle birleşirken, Fransız materyalizminin öteki dalı da doğrudan doğruya sosyalizme ve komünizme yol açtı.

Materyalizmin insanın doğuştan getirdiği iyiliği ve entelektüel yeteneklerinin eşitliği; çevrenin insan üzerindeki etkisi, sanayinin büyük önemi, hoşlanmanın haklılaştırılması vb. konularda öğrettiklerine bakarak materyalizmin nasıl zorunlu bir biçimde komünizm ve sosyalizmle [18] bağlantılı olduğunu anlatmak için hiç de derin bir görüşe gerek yoktur.

Eğer insan bütün bilgisini, duyumunu vb. duyular dünyasından ve orada kazanılan deneyden çekip çıkarıyorsa; görgül <empirical> dünya, insanın içinde deney yapacağı ve gerçekten insani olana alışacağı, insan olarak kendinin farkına varacağı bir biçimde düzenlenmelidir. Eğer, doğru biçimde anlaşılmış çıkar bütün ahlakın temel ilkesi ise, insanın özel çıkarı insanlığın çıkarı ile çakıştırılmalıdır. Eğer insan, materyalist anlamda, özgür değilse, yani, şunu ya da bunu önleyecek olumsuz güç aracılığıyla değil gerçek

[18] Elbette Marx ve Engels, Marksizm öncesi sosyalizm ve komünizmden söz ediyorlar burada. Okuyucu bunun 1844'te yazıldığını hatırlayacaktır. (Der.)

bireyselliğini ileri sürebilecek olumlu güç aracılığıyla özgür değilse; suç, bireyde cezalandırılmamalı, suçun topluma karşı kaynağı yok edilmeli ve her insana varlığının dirimsel belirişi <tezahür> için bir toplumsal alan verilmelidir. Eğer insan, onu çevreleyenlerce biçimlendiriliyorsa; çevresi insanileştirilmelidir. Eğer insan, doğası gereği toplumsal ise; gerçek doğasını ancak toplumda geliştirecek demektir ve doğasının gücü, ayrı ayrı bireylerin gücüyle değil, toplumun gücüyle ölçülmelidir.

Bu ve buna benzer öneriler, nerdeyse harfi harfine, en eski Fransız materyalistlerinde bile bulunabilir. Onlara değer biçilecek yer değil burası. Locke'un ilk İngiliz izleyicilerinden olan Mandeville'in, *Arıların Masalı ya da Özel Kusurlar Kamu Yararını Yaratır* adlı eseri, materyalizmin toplumsal eğilimlerinin tipik bir örneğidir. Mandeville, modern toplumda kötülüğün zorunlu ve yararlı olduğunu kanıtlar. Ama bu, hiçbir anlamda, modern toplum için bir özür arama değildi.

Fourier doğrudan doğruya Fransız materyalistlerinin öğrettiklerinden yola çıkar. Babeuf'çüler kaba, uygarlaşmamış materyalistlerdi; ama olgun komünizm de doğrudan doğruya Fransız materyalizminden gelir. Bunların sonuncusu <olgun komünizm>, Helvetius'un verdiği biçimiyle anayurdu İngiltere'ye döndü. Bentham, 'doğru biçimde anlaşılmış çıkar' sistemini Helvetius'un ahlakbilimine dayandırıyordu. Owen ise İngiliz komünizmini kurmak için Bentham'ın sisteminden yola çıktı. İngiltere'ye sürgün edilen Fransız Cabet de orada komünist düşüncelerin etkisi altına girdi ve Fransa'ya dönüşünde, komünizmin en yüzeysel, ama en tanınmış temsilcisi oldu. Daha bilimsel Fransız komünistleri olan Dezamy, Gay ve ötekiler de Owen gibi, materyalizm öğretisini gerçek hümanizm öğretisi ve komünizmin mantıksal temeli olarak geliştirdiler.

MARX ve ENGELS, ***Kutsal Aile*** *(1945), s. 168-77.*

BİLİNEMEZCİLİK, MATERYALİZM VE DİNİN MODERN SINIF MÜCADELELERİYLE İLİŞKİSİ

Bu eserin içeriğinin Britanya kamuoyunun önemli bir bölümünün itirazıyla karşılaşacağının tümüyle farkındayım. Ama biz Kıtalılar, Britanya "saygıdeğerliği"nin önyargılarına bir parça kulak vermiş olsaydık, şimdikinden bile daha kötü durumda olacaktık. Bu kitap "tarihsel materyalizm" dediğimiz öğretiyi savunuyor. Oysa materyalizm sözcüğü, Britanyalı okuyucuların büyük çoğunluğunun kulağını tırmalar. "Bilinemezcilik" hoşgörülebilir, ama materyalizm kesinlikle kabul edilemez bir şeydir.

Ama gene de, bütün modern materyalizmin ilk yurdu, 17. yüzyıldan bu yana, İngiltere'dir.

"Materyalizm Büyük Britanya'nın öz oğludur". 19

Bu nedenle Karl Marx, modern materyalizmin Britanya kökeni üzerine yazıyordu. Eğer bugünlerde İngilizler onun, atalarına yönelttiği bu övgüden gerçekten hoşlanmıyorlarsa, çok yazık! Bununla birlikte, Bacon, Hobbes ve Locke'un 18. yüzyıla damgasını vuran Fransız materyalistlerinin o parlak okulunun babaları olduğu yadsınamaz. Almanlarla İngilizlerin denizde ve karada Fransızlara karşı kazandığı bütün savaşlara rağmen, hatta Almanya'da olduğu kadar İngiltere'de de biz dışarıdakilerin hâlâ sonuçlarına alışmaya çalıştığımız zamanımızı taçlandıran o Fransız Devrimi'nden bile önce, 18. yüzyıl açıkça bir Fransız yüzyılıydı.

Yadsınmaz bir şeydir bu. Bu yüzyılın ortalarında, İngiltere'de yerleşen her kültürlü yabancıyı şaşırtan, saygıdeğer İngiliz orta sınıfının dinsel bağnazlığı ve bönlüğüydü. O zamanlar hepimiz materyalisttik ya da hiç değilse, çok gelişmiş özgür düşünürlerdik. Bu yüzden, hemen hemen bütün eğitilmiş İngiliz halkının her çeşit olanaksız mucizeye inanabilmesi ve hatta Buckland ve Mantell gibi yerbilimcilerin kendi bilimlerinin olgularını Yaratılış'ın[20] mitleriyle pek fazla çatışmayacak biçimde değiştirebilmeleri anlaşılmaz görünüyordu bize. Oysa, dinsel konularla

19 *Kutsal Aile*'den aktarılan alıntının burada atlanan devamı için önceki bölüme bakınız. (Der.)

20 Tekvin, Tevrat'ın ilk kitabı. (Çev.)

ilgili olarak kendi entelektüel yeteneklerini kullanmaya cesaret edebilen insanları bulmak için, eğitilmemişlerin, o zamanlar "büyük yıkanmamışlar"[21] diye çağrılan işçi sınıfının, özellikle de Owen'ci sosyalistlerin arasına girmek zorundaydınız.

Ama İngiltere o zamandan beri "uygarlaşmıştır." 1851 sergisi İngilizlerin adasal içekapanıklığının ölüm çanını çaldı. İngiltere, beslenme düzeninde, usullerde, düşüncelerde giderek uluslararası bir nitelik kazandı. O kadar ki, birtakım İngiliz usul ve göreneklerinin Kıta'da <Avrupa'da>, öteki Kıta alışkanlıklarının orada ilerlediği kadar ilerlemesini istemeye başlıyorum. Ne olursa olsun, (1851'den önce yalnız aristokrasinin bildiği) salata yağının girişi ve yayılışı, dinsel konularda kıta şüpheciliğinin o uğursuz yayılışı ile birlikte oldu. Şu ortaya çıktı: Bilinemezcilik, henüz İngiliz Kilisesi'yle bir tutulmamakla birlikte, saygınlık bakımından, hemen hemen Baptizm'le[22] aynı değerdedir ve Kurtuluş Ordusu'ndan[23] kesinlikle üstün bir yerdedir. Münkirliğin bu ilerleyişinden içtenlikle üzüntü duyarak onu mahkûm edenler için, bu koşullar altında, bu "yeni moda kavramlar"ın, tıpkı her gün kullanılıp da şüphesiz Eski İngilizce'den gelme olan ve onları ilk ortaya atan Britanyalıların 200 yıl önce bugünkü torunlarının cesaret edebildiğinden daha ileri gittiği öteki kavramlar gibi, yabancı kökenli olmadığını, "Alman malı" olmadığını öğrenmenin avutucu olacağına inanmaktan kendimi alamıyorum.

Nedir bilinemezcilik, anlamlı bir Lancashire terimi kullanmak gerekirse, "utangaç" materyalizmden başka? Bilinemezcinin doğayı kavrayışı, baştan başa materyalistçedir. Bütün doğa dünyası, yasayla yönetilir ve dışarıdan bir etkinin işe karışması kesinlikle söz konusu değildir. Ama, diye ekler bilinemezci, bilinen evrenin ötesinde bir yüce varlığın var oluşunun doğruluğunu araştırmak ya da yanlışlığını kanıtlamak için hiçbir aracımız yoktur. Büyük

---

21 "Great Unwashed". 1848'in cumhuriyetçileri, yoksulluk içindeki işçiler ve sosyalistler için bu aşağılayıcı deyimi kullanıyorlardı. (Çev.)

22 Vaftizcilik. İngiltere'de ve ABD'de çok yandaşı olan bir mezhep. İnananları, ancak erginlik çağına geldiklerinde, bütün bedeniyle suya sokarak vaftiz etmesi, ayırıcı yanıdır. (Çev.)

23 "Salvation Army" (Selâmet Ordusu). 1864'te İngiltere'de William Booth'un kurduğu bir dinsel örgüt. (Çev.)

astronomi bilgini Laplace'ın, Napoleon'un, neden *Mécanique céleste* adlı eserinde Yaratıcı'nın sözünün bile edilmediği sorusuna, *"Jen'avais pas besoin de cette hypothése"* (O varsayıma hiç gerek duymadım) onurlu cevabını verdiği o zamanlarda değerini koruyabilirdi bu felsefe. Ama bugünlerde, evreni evrimci kavrayışımızda, bir yaratıcı ya da kural koyucu için kesinlikle hiç yer yoktur; bütün varolan dünyanın dışında kalan bir yüce varlıktan söz etmek terimlerdeki çelişmeyi ve bana öyle görünüyor ki, dine inanan kişilerin duygularına nedensiz bir hakareti gösterir.

Bununla birlikte, bilinemezcimiz bunları zihninde saklı tuttuktan sonra, aslında olduğu gibi, büsbütün bir materyalist olarak konuşur ve davranır. Bizim bildiğimiz kadarıyla, madde ve hareketin ya da şimdiki deyişle, enerjinin, ne yaratılabildiğini ne de yok edilebildiğini; ama bunların şu ya da bu zamanda yaratılmamış olduğuna ilişkin hiçbir tanıta sahip olmadığımızı söyleyebilir. Ancak bu kabullenişi, herhangi bir özel durumda kendisine karşı kullanmaya kalkarsanız, sizi hemen tersleyecektir. Tinselcilik <spiritualism> olanağını *in abstracto* <soyut olarak> kabul etse de, *in concreto* <somut olarak> bu olanağa hiç sahip olmayacaktır. Size, bildiğimiz ve bilebildiğimiz kadarıyla, evrenin hiçbir Yaratıcısı ya da Düzenleyicisi olmadığını söyleyecektir; bize göre, madde ve enerji ne yaratılabilir, ne de yok edilebilir; bizim için zihin enerjinin bir biçimi, beynin bir işlevidir; bütün bildiğimiz, maddi dünyanın değişmez yasalarca yönetildiğidir vb. Bu nedenle, bilimle ilgili bir kişi olduğu kadarıyla, herhangi bir şeyi bildiği kadarıyla bir materyalisttir; biliminin dışında, hiçbir şey bilmediği ortamlarda, cehaletini Yunanca'ya çevirir ve adına agnostisizm[24] <bilinemezcilik> der.

Her durumda, bir şey açık görünüyor: Bir bilinemezci bile olsam bu küçük kitapta kaba çizgileri çizilen tarih anlayışını "tarihsel bilinemezcilik" olarak tanımlayamayacağım ortadadır. Dindar kişiler gülerler bana; bilinemezciler öfkeyle sorarlar, onlarla alay mı ediyorum diye. Bütün önemli tarihsel olayların en son nedenini ve büyük harekete geçirici gücünü toplumun iktisadi gelişiminde,

[24] Agnostisizm Yunanca bir sözcüktür: a yokluk anlatan takı, gnostos tanınabilen, bilinebilen anlamındadır. Bkz. *Türkçe Sözlük*, 6. Baskı, s.13. (Çev.)

üretim ve değişim biçimlerindeki değişikliklerde, bunun sonucunda toplumun ayrımlaşmış sınıflara bölünmesinde ve bu sınıfların birbirleriyle mücadelesinde arayan tarih görünüşünü adlandırmak için, pek çok başka dilde olduğu gibi İngilizce'de de "tarihsel materyalizm" terimini kullanırsam Britanya saygıdeğerliğinin bile fazla sarsılmayacağını umarım.

*ENGELS, **Ütopyacı Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm, 1**. İngilizce Baskıya Giriş (1892), s. 10-13.*

LENİN MARKSİST MATERYALİZMİ REVİZYONİSTLERE KARŞI SAVUNUYOR

Bir sürü sözde Marksist yazar bu yıl Marksizmin felsefesine karşı gerçek bir kampanya yürüttüler. Yarım yıldan daha kısa bir zamanda, dört kitap, asıl olarak ve hemen hemen tümüyle diyalektik materyalizmin görünüşü üzerine yapılan saldırılara ayrıldı: Bunların ilki ve en önde geleni *Marksizm Felsefesi Üzerine* ("karşı" demek daha uygun olabilirdi) *İncelemeler* (St. Petersburg, 1908), Bazarov, Bogdanov, Lunaçarski, Berman, Helfond, Yuşkeviç ve Suvorov'un katıldığı bir sempozyumu içeriyor; Yuşkeviç'in *Materyalizm ve Eleştirel Gerçeklik*, Berman'ın *Modern Bilgi Kuramının Işığında Diyalektik* ve Valentinov'un *Marksizmin Felsefi Yapıları* adlı eserleri.

Bütün bu kişiler, Marx ve Engels'in birçok kez felsefi görüşlerine diyalektik materyalizm adını verdiklerinden habersiz olamazlardı. Ancak, siyasal görüşlerindeki keskin ayrılıklarına rağmen, diyalektik materyalizm düşmanlığında birleşen bu kişiler, aynı zamanda, felsefede Marksist olduklarını ileri sürüyorlar! Engels'in diyalektiği "mistisizm"dir, diyor Berman. Bazarov da Engels'in görüşlerinin "eskimiş" olduğunu belirtiyor teklifsizce, sanki bu kendi kendini açıklayan bir olguymuş gibi. Böylece materyalizm, "Modern bilgi kuramı"ndan, "yeni felsefesi"nden (ya da "yeni olguculuk"[25]tan), "modern doğabiliminin felsefesi"nden, hatta "yirminci yüzyıl doğabiliminin felsefesi"nden gururla söz eden bizim yiğit savaşçılarımızca çürütülmüş görünüyor. Bütün bu yeni ortaya çıktığı varsayılan öğretilerle desteklenen bizim diyalektik materyalizm yıkıcılarımız, korkusuzca açıktan açığa imancılık'a <fideizm>[26] doğru ilerliyorlar. (Lunaçarski'de bu durum çok açıktır, ama yalnız onda değil hepsinde vardır!) Ama iş Marx ve Engels'e karşı tutumlarının açık seçik tanımlanmasına gelince, bütün cesaretleri ve kendi inanışlarına olan bütün saygıları hemen yok oluyor. Eylemde diyalektik materyalizmden, yani Marksizmden, tam bir vazgeçme; sözlerde sonsuz kaçamaklar; sorunun özünden kaçınma,

25 Neo-pozitivizm. (Çev.)

26 Felsefe ve din sorunlarında akıl'a değil, iman'a (faith) dayanma. (Der.)

geri çekilişlerini gizleme, genel olarak materyalizmin yerine şu ya da bu materyalisti koyma çabaları ve Marx'la Engels'in sayısız materyalist bildirilerinin doğrudan doğruya çözümlenmesinin kesinlikle reddedilişi. Bir Marksistin haklı olarak nitelediği gibi, gerçekten "birinin dizi dibinde ayaklanma"dır bu. Tipik felsefi revizyonizmdir. Çünkü, Marksizmin temel görüşlerinden ayrılmalarıyla ve terk ettikleri görüşlerle herkesin önünde, açık seçik, azimle "hesaplaşmak"tan korkmaları ya da bu konudaki yeteneksizlikleriyle kendilerine acıklı bir ün kazandıranlar yalnızca revizyonistlerdir. Ortodoks Marksistler, Marx'ın birtakım eskimiş görüşlerine karşı açıklamalarda bulunmak fırsatını ele geçirdiklerinde (sözgelimi, Mehring belirli tarihsel önermelere karşı çıktığında), bu her zaman öylesine büyük bir kesinlik ve dikkatlilikle yapılırdı ki hiç kimse bu edebi deyişlerde çapraşık bir yan bulamazdı.

Geri kalan için, *Marksizmin Felsefesi Üzerine İncelemeler*'de doğruya benzeyen bir deyiş var. Lunaçarski'nin deyişi bu: "Belki de biz (yani açıkça, *İncelemeler*'in bütün ortak yazarları) yanlış yol tuttuk, ama araştırıyoruz" (s. 161). Bu deyişin ilk yarısı mutlak bir hakikati, ikinci yarısı ise göreli bir hakikati içeriyor. Bu kitapta onları ayrıntılarıyla göstermeye çalışacağım. Şimdilik yalnızca şunu belirtmekle yetineyim ki, filozoflarımız Marksizm adına değil, birkaç "araştıran" Marksist adına konuşsaydılar, hem kendilerine hem de Marksizme karşı daha saygılı davranmış olacaklardı.

Bana gelince, ben de felsefede bir "araştırıcı"yım, şöyle ki, bu yorumlarda kendime koyduğum görev, inanılmaz derecede bulanık, karışık ve gerici birtakım şeyleri marksizm kılığı altında ileri süren kişileri yanılgıya düşüren nedeni araştırmaktır.

*LENİN, **Materyalizm ve Ampiriokritisizm** (1908), s. 9.*

BERKELEY'DEN MACH'ÇILARA 'MATERYALİZMİN ÇÜRÜTÜLMESİ'

Felsefe yazınıyla biraz olsun ilgilenmiş herkes, dolaylı ya da dolaysız olarak materyalizmin çürütülmesiyle uğraşmamış bir tek çağdaş felsefe (ya da tanrıbilim) profesörü bulunamayacağını bilir. Bunlar materyalizmin çürütüldüğünü bin kez ilan ettikleri halde, bin birinci kez çürütmeye devam ederler. Bizim bütün revizyonistlerimiz, gerçekte materyalist Engels'i, materyalist Feuerbach'ı ya da Dietzgen'in materyalist görüşlerini değil, yalnızca materyalist Plehanov'u çürütüyor gibi görünerek materyalizmi çürütmekle uğraşırlar ve bunun da ötesinde, materyalizmi "en son" ve "modern" olguculuğun, doğabiliminin ve bunun gibi şeylerin görüş açısından çürütürler...

Marksistler, diye anlatılır bize, düşünülemeyen ve bilinemeyen bir şeyi -"kendinde-şeyler"- "deney dışındaki" ve bilgimizin dışındaki maddeyi kabul ederler. "Deney"in ve bilginin sınırlarının ötesinde, onları aşan bir şeyin varoluşunu kabul ederek, gerçek bir mistisizme düşerler. Materyalistler, madde, duyu organlarımız üzerinde etkide bulunarak duyumları üretir derken, "bilinmeyen"i, hiçliği kendilerine temel alırlar; çünkü, duyumlarımızı bilgimizin ek kaynağı olarak ilan edenler de onlar değil mi? Materyalistler "Kantçılığa" düşerler ("kendilerinde-şeyler"i, yani bilincimizin dışındaki şeyleri kabul eden Plehanov'un durumu budur): Dünyayı "ikileştirirler" ve "ikicilik"i <dualism> öğütlerler; çünkü materyalistler, görünüşün ötesinde kendinde şey'in; dolaysız duyu verilerinin ötesinde başka bir şeyin, bir fetişin, bir "idol"ün, bir mutlak'ın, bir "metafizik" kaynağının, bir ikinci dinin (Bazarov'un deyişiyle, "kutsal madde"nin) varolduğunu kabul ediyorlar.

İşte Mach'çıların materyalizme karşı öne sürdükleri ve yukarıda adı geçen yazarların çeşitli biçimlerde tekrarlayıp durdukları kanıtlar <arguments> bunlardır.

Bu kanıtların yeni olup olmadığını ve gerçekten, yalnızca "Kantçılığa düşmüş" bir Rus materyalistine yöneltilip yöneltilmediğini anlamak için eski bir idealistin, George Berkeley'in eserlerinden birtakım ayrıntılı alıntılar vereceğiz. Berkeley'e ve onun felsefedeki

eğilimine sık sık göndermeler yapma fırsatını bulacağımızdan, yorumlarımızın girişinde bu tarihsel inceleme zorunlu olmaktadır. Çünkü Mach'çılar, hem Mach'ın Berkeley'le olan ilişkisini hem de Berkeley'in felsefi çizgisinin özünü yanlış anlatmaktadırlar.

Piskopos George Berkeley'in, 1710'da *İnsan Bilgisinin İlkeleri Hakkında Bir İnceleme*[27] başlığı altında yayımlanan eseri aşağıdaki kanıtla başlar:

"İnsan bilgisinin nesnelerini inceleyen bir kimsenin açıkça göreceği gibi, bu nesneler ya duyular üzerinde eylemli olarak etkide bulunan ideler, ya zihnin edilimlerine <passion> ve işlemlerine kulak vererek algılanmış ideler ya da son olarak, belleğin ve imgelemin yardımıyla biçimlendirilen idelerdir. Görme yoluyla, birçok derece ve çeşitleriyle ışık ve renk idelerini edinirim. Dokunma ile serti ve yumuşağı, sıcağı ve soğuğu, hareketi ve direnci algılarım. Koku alma kokuları verir bana, tat alma tatları verir ve işitme sesleri aktarır...

"Bunların birkaçı birlikte gözlendiğinde, bir adla belirtilirler ve böylece bir şey olarak tanınırlar. Bu nedenle, örneğin, belli bir renk, tat, koku, biçim ve katılık birlikte gözlendiğinden ayrı bir şey sayılmış ve adına elma denilmiştir; başka ide kümeleri de bir taş, bir ağaç, bir kitap ve buna benzer duyulabilir şeyleri oluştururlar..." (s. 1)

İşte Berkeley'in eserinin ilk bölümünün içeriği budur.

Berkeley sert, yumuşak, sıcak, soğuk, renkler, tatlar, kokular, vb'ni felsefesinin temeli olarak alır. Berkeley'e göre şeyler "ide kümeleri"dir; bu deyiş yukarıda adı geçen nitelikleri ve duyumları anlatır, soyut düşünceleri değil.

Berkeley, bu "bilginin ideleri ya da nesneleri"nden başka, onları algılayan bir şeyin -"zihin, tin (spirit), ruh (soul), ya da ben" (s.2)- var olduğunu söyleyerek sürdürür sözlerini. Açıkça görüleceği gibi, "ideler"in onları algılayan zihnin dışında var olamayacağı sonucuna varıyor filozof. Bu kanıya varmak için "var olmak" sözcüğünün anlamını gözden geçirmek yeter.

"Üzerinde yazı yazdığım masa vardır, dediğim zaman, onu görüyorum ve duyuyorum demektir; çalışma odamın dışında olsam da

27 *Works of George Berkeley*, der. A.C. Fraser, Oxford, 1871, c. 1, s. 155.

masanın var olduğunu söylerim, şu anlamda ki, çalışma odamda olsaydım onu algılayacaktım." Berkeley'in eserinin 3. paragrafında söylediği budur ve hemen arkasından da materyalist dediği kişilerle bir polemiğe girer (s. 18, 19, vb.).

"Birinin onları algıladığı olgusuyla ilişkilerini kurmaksızın" diyor Berkeley, "şeylerin mutlak varoluşundan söz etmenin nasıl mümkün olabileceğini anlayamıyorum ben. Var olmak algılanmak demektir." (Their esse is percipi, [s.3] -Berkeley'in felsefe tarihi kitaplarında sık sık belirtilen bir özdeyişi).[28]

"Gerçekten, insanlar arasında garip bir biçimde yürürlükte olan bir kanıya göre, evler, dağlar, ırmaklar, kısacası bütün duyulabilir nesneler onları algılayan anlıktaki <understanding> varlıklarından ayrı, doğal ya da gerçek bir varoluşa sahiptirler" (s. 4).

Bu kanı "apaçık" bir "çelişme"dir, der Berkeley. *"Çünkü, yukarıda adı geçen nesneler, duyu ile algıladığımız şeylerden başka ne olabilir? Biz kendi idelerimiz ve duyumlarımızdan başka neyi algılarız? Ve bunların herhangi birinin ya da onların herhangi bir bileşiminin algılanmadan var olabileceğini sanmak açıkça tiksindirici değil midir?"* (s. 4)

"İdeler kümesi" deyiminin yerine, şimdi kendine göre onun eşiti olan bir deyimi, duyumlar bileşimini koyuyor Berkeley ve materyalistleri daha da ileri gidip bu duyumlar bağlamına <complex> bir kaynak aramak gibi "saçma" bir yönsemeye kapılmakla suçluyor. 5. paragrafta materyalistler soyutlamayla oyalanmakla suçlanıyorlar, çünkü Berkeley'e göre duyumu nesneden ayırmak, boş bir soyutlamadır. *"Hakikatte"* diyor, ikinci baskıda atlanmış olan 5. paragrafın sonunda, *"nesne ve duyum aynı şeydir ve bu nedenle, birbirlerinden soyutlanamazlar."* Şöyle sürdürüyor Berkeley:

"Ama diyeceksiniz ki, idelerin kendileri zihin olmaksızın var olamasalar da, onlara benzeyen şeyler bulunabilir, ideler de bunların kopyaları ya da benzerleri olabilir ve bu ideler zihnin dışında, düşünmeyen bir tözde var olabilirler. O zaman cevabım şu olur: Bir ide, ideden başka bir şeye benzeyemez, bir renk ya da biçim de olsa olsa başka bir renk ya da biçime benzer. Sorarım size,

[28] Birinci ve üçüncü sözcükler İngilizce, öbür ikisi Latince. Anlamı şu: Şeylerin varlığı algılanmalarındadır (varolmak algılanmaktır). (Çev.)

idelerimizin resimlerini ya da tasarımlarını oluşturduğu bu varsayılmış asıllar ya da dışsal şeyler algılanabilir mi, algılanamaz mı? Cevap olumluysa, bunlar idedirler demektir; biz haklı çıkmış oluruz. Ama hayır derseniz, bir rengin görünmeyen'e, sert ya da yumuşağın dokunulamayan'a, vb. benzediğini söylemek anlam taşır mı, diye sorarım" (s. 8).

Okuyucunun gördüğü gibi, şeylerin bizim üzerimize etki etmelerinden ayrı olarak var olup olamayacağı sorununda Bazarov'un Plehanov'a karşı ileri sürdüğü kanıtlar, Berkeley'in adlarını belirtmeksizin materyalistlere karşı ileri sürdüğü kanıtlardan hiç de farklı değildir. Berkeley "madde ya da cismani töz"ün var oluşu düşüncesini öylesine bir "çelişme", bir "saçmalık" olarak görür ki, bunu açımlamak için zaman kaybetmeye bile değer bulmaz. Şöyle der:

"Ama madde'nin varoluşu inancı filozofların zihinlerinde öylesine derinliğine kök salmış görünüyor ve o kadar çok sağlıksız sonuçlar çıkarılmasına yol açıyor ki, bu önyargının tümüyle açığa çıkarılmasına ve kökünün kazınmasına yardımcı olacak herhangi bir şeyi atlamaktansa, yorucu ve usandırıcı bulunmayı yeğlerim" (s. 9).

Berkeley'in sözünü ettiği "sağlıksız sonuçlar"ın neler olduğunu az sonra göreceğiz. Önce onun materyalistlere karşı ileri sürdüğü kuramsal kanıtları bitirelim. Nesnelerin "mutlak" varoluşunu, yani şeylerin insan bilgisinin dışında varoluşunu yadsıyan Berkeley, karşıtlarının görüşlerini, kasıtlı olarak, sanki onlar "kendinde şey"i kabul ediyormuş gibi göstermektedir. Paragraf 24'te Berkeley, çürüttüğü görüşün *"duyulabilir nesnelerin kendilerinde ya da zihin olmaksızın varoluşu"*nu kabul ettiğini altını çizerek belirtiyor (s. 167-68, op. cit.). Burada iki temel felsefe çizgisi, klasik filozofları günümüzün "yeni" felsefe icatçılarından ayıran bir dürüstlük, açıklık ve kesinlikle belirtilmektedir. Materyalizm "kendinde nesneler"in ya da zihnin dışında nesnelerin kabul edilmesidir; düşünceler <ideler> ve duyumlar bu nesnelerin kopyaları ya da imgeleridir. Bunun karşıtı olan öğreti (idealizm) ise, nesnelerin "zihin olmaksızın" var olmadığını; nesnelerin "duyum bileşimleri" olduğunu ileri sürer.

Bunlar 1710'da, Immanuel Kant'ın doğumundan 14 yıl önce

yazıldı; ama bizim Mach'çılarımız, herhalde "en yeni" felsefeye dayanarak olacak, "kendinde nesneler"in kabulünün materyalizmin Kantçılığa bulaştırılıp çarpıtılmasının bir sonucu olduğu buluşunu yaptılar! Mach'çıların "yeni" buluşları, temel felsefe akımlarının tarihi hakkındaki şaşılacak bir cehaletin ürünüdür.

Bir sonraki "yeni" düşünceleri de şu: "Madde" ve "töz" kavramları, eski eleştirici olmayan görüşlerin kalıntılarıdır. Görüyorsunuz, Mach ve Avenarius, felsefi düşünceyi geliştirmişler, çözümlemeyi derinleştirmişler ve bu "mutlaklar"ı, "değiştirilemeyen varlıklar"ı ortadan kaldırmışlar, vb. Böylesi iddiaları özgün kaynaklarla karşılaştırıp sınamak isterseniz, Berkeley'e baş vurun. Göreceksiniz ki, bunlar gösterişli uydurmalardan başka bir şey değildir. Berkeley oldukça belirgin bir biçimde, madde, "olmayan"dır (s. 68), "hiç"tir (s. 80) der. *"Öylesi size iyi görünüyorsa"* diye materyalistlerle eğlenir, *"başkalarının hiç dediği yerde, siz madde sözcüğünü kullanın"* (s. 196-97). Başlangıçta, diyor Berkeley, renklerin, kokuların, vb'nin "gerçekten var olduğu"na inanılıyordu; ama daha sonraları bu görüşlerden vazgeçildi ve bunların ancak duyumlarımıza bağlı olarak var olduğu anlaşıldı. Ne var ki, bu eski yanlış kavramların temizlenmesi işi tamamlanmadı; kalıntılardan biri "töz" kavramıdır (s. 73), ki bu da bir "önyargı"dır (s. 195) ve en sonunda Piskopos Berkeley'ce 1710'da açımlanmıştır! 1908'de bile, en sonunda bu "metafizik" kavramları ayıklamayı başaranın ancak "en son olguculuk" ve "son doğabilimi" olduğunu söyleyen Avenarius, Petzoldt, Mach ve öbürlerine ciddi olarak inanan şaklabanlar var hâlâ.

Aynı şaklabanlar (Bogdanov da aralarında), bilincin dışında varolan şeylerin insan bilincinde "yansıması" diye bir şeyden söz eden materyalistlerin baştan beri çürütülmüş öğretilerindeki "dünyanın ikileştirilmesi" yanılgısını düzeltenin, yeni felsefe olduğu inancını verirler okuyucularına. Yukarıda sözü edilen yazarlarca bu "ikileştirme" hakkında yığınla boş şey yazılmıştır. Ya unutkanlıktan ya da cehaletten olacak, bu baylar bu yeni buluşların daha 1710'da bulunduğunu eklemekte başarısızlığa uğramışlardır. Berkeley diyor ki:

"Bunlar (yani, ideler ya da şeyler) hakkındaki bilgimiz çok fazla karıştırılıp belirsizleştirilmiştir. Biz de duyunun nesnelerinin çifte

varoluşunu -biri anlaşılabilir ya da zihinde, öteki gerçek ve zihin olmaksızın [yani, bilincin dışında] olmak üzere- varsayarak çok tehlikeli bir yanılgıya düşmüş olduk" (s. 86).

Berkeley, düşünülemez olanın düşünülebilirliğini kabul eden "saçma" anlayışı alaya alır! *"Saçmalığın"* kaynağı, kuşkusuz, *"şeylerle ideler arasında bir fark olduğunu varsaymamızdır... dışsal nesneler varsayımıdır"* (s. 87). Berkeley'in 1710'da bulduğu ve Bogdanov'un da 1908'de yeniden bulduğu gibi, aynı kaynak, fetişleri ve putlara inanışı doğurur.

"Maddenin varoluşu" der Berkeley, *"ya da algılanmayan cisimlerin varoluşu, yalnızca Tanrıtanımazların ve Yazgıcıların temel desteği olmuş değildir; Putçuluğun bütün değişik biçimleri de bu ilkeye dayanmıştır"* (s. 94). İşte burada, Piskopos Berkeley'i yalnız bu öğretiyi kuramsal olarak çürütmeye değil, bunun yandaşlarını düşmanları olarak hırsla sıkıştırmaya zorlayan, dışsal dünyanın varoluşuna ilişkin "saçma" öğretiden çıkartılan "sağlıksız sonuçlar"a gelmiş bulunuyoruz.

"Önceden de gösterdiğimiz gibi, Madde ya da Cismani Töz öğretisi, Şüpheciliğin ana dayanağı ve temeli olduğu kadar, Tanrıtanımazlığın ve Dinsizliğin bütün kâfirce kuruluşları da yine bu temel üzerinde yükseltilmiştir. (...) Maddi töz'ün Tanrıtanımazlar için bütün çağlarda ne büyük bir dost olduğunu söylemeye gerek yoktur. Onların bütün o canavarca sistemleri öylesine görünür ve zorunlu bir biçimde bu kavrama dayanır ki, bu kilit taşı bir kez sökülüp atılacak olursa bütün yapının çökmesi kaçınılmazdır; ondan sonra da, Tanrıtanımazların sefil çığırlarının her birinin saçmalıkları ile ayrı ayrı uğraşmaya gerek kalmaz" (s. 92, s. 203).

"Madde bir kez doğanın dışına atıldı mı, kendisiyle birlikte o kadar çok şüpheci ve kâfirce kavram, filozoflar için olduğu kadar ilâhiyatçılar için de üzüntü kaynağı olmuş ve insanlık için bunca yararsız emeğe mal olmuş o kadar inanılmaz sayıda çekişmeyi ve şaşırtıcı sorunu da sürükleyip götürür ki, [Mach'ın 1870'lerde bulup çıkardığı "düşüncede tutum[29] ilkesi"; Avenarius'un 1876'da ortaya attığı "en az çaba harcama ilkesine dayanan bir dünya görüşü olarak felsefe!"] *maddeye karşı ileri sürdüğümüz kanıtlar yeterli*

29 İktisat, tasarruf, "economy". (Çev.)

bulunmasa bile, (ki bence bu kanıtlar apaçıktır), bütün bilgi, barış ve din dostlarının bu kanıtların yeterli görülmesini istemeleri için gerekli nedenlerin bulunduğuna inanıyorum" (s. 96). Piskopos Berkeley içtenlikle ve dobra dobra akıl yürütmesini sürdürüyordu! Zamanımızdaysa, maddenin felsefeden "tutumluluk" amacıyla ayıklanmasına ilişkin aynı düşünceler, daha sanatlı bir biçimde sarılıp sarmalanmakta ve "en son" felsefe diye bu düşüncelerin safdil kişilere yutturulmasını sağlayacak "yeni" bir terminolojinin kullanımı yoluyla zihinleri karıştırıcı bir duruma getirilmektedir!

Ancak Berkeley, yalnız felsefesinin yönsemeleri söz konusu olduğunda açık konuşmakla kalmıyor; aynı zamanda felsefesinin idealistçe çıplaklığını örtbas etmeye, onu saçmalıklardan arınmış ve "sağduyu"ca kabul edilebilir göstermeye de çabalıyordu. Kendini, bugünlerde öznel idealizm ve tekbencilik <solipsizm> diye adlandırılan görüşün suçlamalarına karşı içgüdüyle savunurken; bizim felsefemiz, diyor, *"doğadaki hiçbir şeyden yoksun bırakmıyor bizi"* (s. 34). Doğa olduğu gibi kalıyor; gerçeklerle kuruntular arasındaki ayrım da öyle; yalnız *"her ikisi de aynı biçimde zihinde var olur"* (s. 34).

"Ya duyma ya da düşünme yoluyla kavrayabildiğimiz şeylerden hiçbirinin varlığına karşı kanıtlar ileri sürmüyorum. Gözlerimle gördüğüm ve ellerimle dokunduğum şeyler vardırlar, gerçekten vardırlar; buna karşı en küçük bir soru yöneltmiyorum. Bizim varlığını yadsıdığımız tek şey, filozofların Madde ya da Cismani Töz dedikleri şeydir. Bunu yapmanın insanlığın geri kalanına hiçbir zararı dokunmaz; hatta bu insanların, onun yokluğunu asla fark etmeyeceğini cesaretle söyleyebilirim. Tanrıtanımaz, gerçekten, dinsizliğini desteklemek için boş bir adın gösterişini isteyecektir" (s. 35).

Bu düşünce, Berkeley'in felsefesine yöneltilen cismani tözü yıkma suçlamasına cevap verdiği paragraf 37'de daha da açıklığa kavuşturulmuştur:

"... töz sözcüğü kaba anlamında, yani yaygınlık, katılık, ağırlık vb. gibi duyulabilir niteliklerin bir bileşimi olarak alınırsa, onu ortadan kaldırmakla suçlanamayız; ama eğer felsefi bir anlamda,

yani, zihnin dışında ilineklere[30] *ya da niteliklere dayanak olarak alınırsa, gerçekten onu ortadan kaldırdığımı kabul ediyorum; birine, hiçbir zaman, imgelemde bile varolmamış bir şeyin ortadan kaldırılmasından söz edilebilirse..."*

Bir idealist ve Berkeleycilik yanlısı olan ve Berkeley'in eserlerini derleyip kısa notlar ekleyen İngiliz filozof Fraser, Berkeley'in öğretisini, haklı olarak, "doğal gerçekçilik" terimiyle adlandırır (age., s. x).

Bu eğlenceli terminolojiye muhakkak dikkat gösterilmelidir; çünkü gerçekte bu, Berkeley'in gerçekçi geçinme isteğini dile getirir. İleride, "en son olgucular"ın değişik biçimlerde ve değişik söz kalabalıklarıyla aynı manevrayı ya da sahteciliği tekrarladıklarını sık sık göreceğiz. Berkeley gerçek şeylerin varoluşunu yadsımaz! Berkeley bütün insanlığın kanısına karşı çıkmıyor! Berkeley "yalnızca" filozofların öğretisini, yani dışsal dünyanın ve onun insanların zihinlerindeki yansımasının kabulünü ciddi olarak ve kesinlikle akıl yürütmesine temel alan bilgi kuramını yadsıyor. Berkeley her zaman buna -materyalist bilgi kuramına- bağlanan (çoğu kez bilinçsizce bağlanan) doğabilimini yadsımaz. Paragraf 59'da şunları okuyoruz:

"İdelerin zihnimizdeki sürüp gidişinden ve art arda gelişine ilişkin olarak edindiğimiz deneyden[31]... [Berkeley'in "saf deney" felsefesi] *şimdikinden çok farklı koşullarda bulunduğumuzda, bir sıra eyleme uygun olarak etkileneceğimiz idelerle ilgili esaslı tahminler çıkarabilir ve bize görünenler hakkında doğru bir yargıya varabiliriz. İşte* [kulak verin buna!], *yukarıda söylediklerimizle tutarlı bir biçimde, kullanılışını ve kesinliğini koruyabilen doğa bilgisi budur."*

Dışsal dünyayı, doğayı bir tanrının zihnimizde uyardığı bir "duyumlar bileşimi" olarak düşünelim. Siz bunu kabul edip, bu duyumlara zihnin dışında, insanların dışında "temel" aramaktan vazgeçin; o zaman ben de, kendi idealist bilgi kuramımın çerçevesi içinde, bütün doğabilimini ve onun çıkarımlarının bütün önemini

---

30 Âraz; "accident". Metafizikte özün karşıtı olarak kullanılan bu terim, bir şeyin kendisi değişmeden kaldığı halde gösterdiği dış değişiklik anlamını kapsar. Marksist felsefede benimsenerek kullanılmaz. (Çev.)

31 Fraser, önsözünde, Berkeley'in de Locke'un da "yalnızca deneye saygınlık gösterdiği" üzerinde durur (s.117).

ve güvenilirliğini kabul edeyim. "Barış ve din" adına yaptığım çıkarımlar için gereksinim duyduğum, kesinlikle ve yalnızca bu çerçevedir. Berkeley'in düşüncesi böyle sürüp gider işte. İdealist felsefenin özünü ve toplumsal anlamını doğru biçimde dile getiren bu düşünceyle, ileride, Mach'çılığın doğabilimiyle ilişkisinden söz ederken karşılaşacağız.

Şimdi de, en son olgucu ve eleştirel gerçekçi P. Yuşkeviç'in 20. yüzyılda Berkeley'den apartmış olduğu bir başka yeni buluşu ele alalım. Söz konusu buluş "ampiriosimgecilik"tir. "Berkeley" diyor Fraser, "böylece en gözde kuramı olan Evrensel Doğal Simgecilik kuramına dönmektedir" (age., s. 190). Bu sözler 1871 tarihli bir yayında yer almamış olsaydı, insan İngiliz imancı filozof Fraser'ın hem modern matematikçi Poincaré'den hem de Rus "Marksist"i Yuşkeviç'ten çalıntı[32] yaptığından kuşkulanabilirdi!

Berkeley'in Fraser'ı hayran bırakan bu kuramını Piskopos'un kendisi şöyle anlatıyor:

"İdeler [Berkeley için idelerle şeylerin özdeş olduğu unutulmamalıdır] *arasındaki bağlantı neden ve sonuç arasındaki ilişkiyi değil, yalnızca imlenen <işaret edilen> şeyle bir iz ya da im <işaret> arasındaki ilişkiyi gösterir"* (s. 65).

"Bundan açıkça görüleceği gibi, sonuçların doğuşuna katılan ya da yardımcı olan bir neden kavramı bakımından tümüyle açıklamasız kalan ve bizi büyük saçmalıklara sürükleyen bu şeyler... yalnızca bilgi edinmemize yarayan izler ya da imler olarak ele alınırlarsa, çok doğal bir biçimde açıklanabilirler" (s. 66).

Kuşkusuz, Berkeley ve Fraser'ın gözünde, bu "ampiriosimgeler" aracılığıyla bize bilgi veren tanrıdan başkası değildir. Bununla birlikte, Berkeley'deki simgeciliğin önemi de, ancak "şeyleri cismani nedenlerle açıklamaya kalkışan öğreti"den oluşur (s. 66).

Nedensellik sorununda, iki felsefi eğilimle karşı karşıyayız. Bunlardan biri, "şeyleri cismani nedenlerle açıklamaya yeltenir". Bunun Piskopos Berkeley'in çürüttüğü "saçma madde öğretisi" ile bağlantılı olduğu açıktır. Ötekisi ise "nedensellik bilgisini (nosyonu)", bilgi edinmemize yardım eden (Tanrı vergisi) bir "iz ya da

[32] Kaynak göstermeden başkalarının eserlerinden parçalar alma; intihal. Bkz. Türkçe Sözlük, 6. Baskı, s. 166 ve 414. (Çev.)

im" bilgisine indirger. Mach'çılık ile diyalektik materyalizmin bu sorun karşısındaki tutumlarını çözümlerken, bu iki eğilimle bir 20. yüzyıl kılığı içinde karşılaşacağız.

Bundan başka, gerçeklik sorununa ilişkin olarak şunu da belirtmek gerekir: Berkeley, şeylerin zihnin dışında varoluşunu reddederken, gerçek bir yapıntılı <fictitious> arasındaki ayrımı gösterecek bir ölçüt bulmaya çalışır. Paragraf 36'da, *"insan zihninin keyfince çağırabileceği bu ideler,"* der Berkeley, *"duyular aracılığıyla algılanan ötekilere göre daha solgun, daha zayıf ve daha kararsızdır. Duyular aracılığıyla algılanan ideler, belirli doğa kurallarına ya da yasalarına göre kendilerini duyularımıza zorla kabul ettirirler ve böylece, insan ruhlarından daha güçlü ve daha bilgece bir zihnin sonuçlarından haber verirler. Bu sonuncuların birincilere oranla daha çok gerçekliğe sahip oldukları söylenir; bununla anlatılmak istenen, onların daha etkili, daha düzenli ve daha seçik oldukları ve onları algılayan zihnin yapıntıları olmadıklarıdır..."*

Başka bir yerde de (s. 84) Berkeley, gerçeklik bilgisini <notion> birçok kişilerce aynı duyumların aynı anda algılanmasına bağlamaya çalışır. Örneğin, bize gerçek olduğu söylenen, suyun şaraba dönüşmesi sorununu nasıl çözeceğiz? *"Eğer masada hazır bulunanların tümü, şarabı görmüş, koklamış, tatmış, içmiş ve onun etkilerini duymuşlarsa; şarabın gerçekliği benim için hiç kuşku götürmez."* Fraser ise şöyle açıklıyor: *"Aynı duyu-idelerin aynı anda farklı kişilerce... algılanması (bilinci), imgesel nesnelerin ve duyguların tümüyle bireysel ya da kişisel bilincinden farklı olarak, söz konusu idelerin gerçekliğinin kanıtı sayılmaktadır burada."*

Buradan da açıkça görüldüğü gibi, Berkeley'in öznel idealizmi bireysel algı ile ortaklaşa algı arasındaki ayrımdan habersiz sayılamaz. Tam tersine, Berkeley bu ayrım temeli üzerine bir gerçeklik ölçütü kurmaya girişir. Berkeley, "ideler"in tanrının insan zihni üzerindeki etkisinden doğduğunu söyleyerek nesnel idealizme yaklaşır: Dünya benim tasarımımdan oluşmaz; hem "doğanın yasalarını" hem de "daha çok gerçek" ideleri daha az gerçek olanlardan ayıran yasaları vb. yaratan bir tek yüce tinsel nedenin ürünüdür o.

Berkeley, görüşlerini özellikle 'popüler' bir biçimde sunmaya çabaladığı *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma* (1713) adlı bir

başka eserinde, kendi öğretisi ile materyalist öğreti arasındaki karşıtlığı şöyle ortaya koyar:

"Sizler (materyalistler) kadar ben de, dışarıdan etkilendiğimize göre, dışımızdaki, bizden farklı bir varlığın güçlerini kabul etmemiz gerektiğini ileri sürüyorum... Ama ondan sonra, bu güçlü varlığın türü konusunda ayrılıyoruz. Ben Tin <spirit> diyorum buna, siz Madde ya da benim bilmediğim (sizin de bilmediğinizi ekleyebilirim) üçüncü dünya diyorsunuz..." (s. 335).

Fraser de yorumluyor:

"Bu, bütün sorunun düğüm noktasıdır. Materyalistlere göre, duyulabilir görüngüler (olaylar) maddi töz'den ya da bilinmeyen bir 'üçüncü dünya'dan, Berkeley'e göre Akli İrade'den doğar; Hume'a ve Olgucular'a göre ise onların kökeni tümüyle bilinmez'dir ve biz bunları ancak tümevarım yöntemiyle, alışkanlık yardımıyla, olgular halinde genelleyebiliriz."

İngiliz Berkeley'ci Fraser, burada, tutarlı idealist bakış açısıyla, materyalist Engels'in büyük bir açıklıkla ayırt edici niteliklerini belirttiği, felsefedeki aynı temel "çizgiler"e yaklaşıyor. Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* adlı eserinde filozofları materyalistler ve idealistler olmak üzere iki büyük kampa ayırır. İki akımın çok daha gelişmiş, çeşitlenmiş ve içerikçe zenginleşmiş kuramlarını ele alan Engels, onların arasındaki temel ayrımı şu olguda görür: Materyalistlere göre doğa birincildir, tin ise ikincil; oysa idealistler için durum tersinedir. Bu iki büyük kamp arasına, dünyayı bilme -ya da en azından, tümüyle bilme- olanağını yadsıyan Hume'cularla Kant'çıları koyar Engels ve onlara *bilinemezciler* adını verir. Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda bu terimi yalnızca Hume yandaşları (Fraser'ın "olgucular" dediği ve kendileri de böyle çağrılmaktan hoşlanan kişiler) için kullanır. Ama "Tarihsel Materyalizm Üzerine" başlıklı makalesinde, açıkça "Yeni-Kantçı bilinemezci"nin bakış açısından söz ederek, Yeni-Kantçılığı bilinemezciliğin bir çeşiti sayar.

Burada, Engels'in (Mach'çıların utanmazcasına bilmezlikten geldikleri) bu son derece doğru ve derin yargısı üzerinde durmayacağız. Daha sonra ayrıntılarıyla tartışacağız onu. Şimdilik bu Marksist terminolojiye ve karşıt uçların bu buluşmasına, yani tutarlı

bir materyalistle tutarlı bir idealistin temel felsefe akımları konusundaki görüşlerine değinmekle yetineceğiz. İlerdeki açıklamalarımızda sürekli olarak ele almak zorunda kalacağımız bu akımları iyice gösterebilmek için, 18. yüzyılın Berkeley'den farklı bir yol izlemiş belli başlı filozoflarının görüşlerine ana çizgileriyle değinelim.

İşte Hume'un kanıtları. *İnsan Anlığı*[33] *Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinin XII. bölümünde, şüpheci felsefe konusunda şunları söylüyor:

"Açıkça görüldüğü gibi, insanlar doğal bir içgüdü ya da yetenek dolayısıyla duyularına güvenmek eğilimindedirler ve biz, hiç düşünmeden, hatta aklımızı bile kullanmadan önce, algımıza bağlı olmayan, bizim ve duyu yeteneğine sahip bütün yaratıkların yokluğu durumunda bile var olan bir dışsal dünyayı varsayar duruyuz. Hayvanlar bile buna benzer bir kanıyla yönetilirler ve bütün düşüncelerinde, bütün amaçlarında ve bütün eylemlerinde bu dışsal nesneye olan inançlarını korurlar...

Ama bütün insanlardaki bu evrensel ve birincil kanı, zihinde imge ya da algıdan başka hiçbir şeyin bulunamayacağını ve duyuların yalnızca imgeleri aktaran kanallar olup zihinle nesne arasında herhangi bir dolaysız ilişki kurma güçleri bulunmadığını öğreten en yüzeysel bir felsefeyle yıkılıverir. Şu gördüğümüz masa, biz ondan uzaklaştıkça küçülüyor görünür; ama bizden bağımsız olarak var olan gerçek masa hiçbir değişmeye uğramaz; öyleyse o, zihinde bulunan bir imgeden başka bir şey değildir. Usun açıkça gösterdikleri bunlardır işte ve usunu kullanan bir insan, 'bu ev', 'şu ağaç' diye sözünü ettiğimiz varoluşların zihindeki algılardan başka bir şey olmadığından hiçbir zaman şüphe etmez...

Zihnin algılarının, bu algılardan tümüyle farklı ama yine de onlara benzeyen (bu mümkünse eğer) dış nesnelerce oluşturulduğu ve bizzat zihnin enerjisinden ya da görünmeyen ve bilinmeyen bir tinin aşılamasıyla ya da bizim için daha da bilinmez olan başka bir nedenle ortaya çıkmış olamayacakları nasıl tanıtlanabilir?

Sorun nasıl çözülecektir? Benzer nitelikteki bütün sorunlarda olduğu gibi, deney <experience> aracılığıyla elbette. Ama deney

33 Anlayışgücü; müdrike; "intellect". (Çev.)

susuyor burada ve susması da gerekir. Zihinde algılardan başka hiçbir şey bulunmaz ve zihnin algılarla nesneler arasındaki bağlantıyla ilgili bir deneye ulaşması olanaksızdır. Bu nedenle, böyle bir bağlantının varlığı varsayımı, akla dayanan bir temelden yoksundur.

Duyularımızın doğruluğunu kanıtlamak için Yüce Varlık'ın doğruluğuna başvurmak, şüphesiz sorunu olduğu yerde çevirmek olur... dışsal dünya bir kez sorun durumuna getirildi mi, o varlığın varoluşunu ya da özniteliklerinden[34] *herhangi birini kanıtlayabilmek için gerekli kanıtları bulmakta güçlük çekeriz."*[35]

İnsan Doğasının İncelenmesi'nde de (Bölüm IV, Kesim II, "Durumlara Yönelik Şüphecilik Üzerine") aynı şeyi söyler Hume: *"Yalnızca bir tek varoluş vardır; bir ayrım gözetmeksizin nesneler ya da algılar diyeceğim buna."* Şüphecilik derken Hume'un anlatmak istediği şey, algıların, bir yandan dış dünyaya, öte yandan da bir tanrısallığa ya da bilinmeyen bir tine indirgenmesinin reddidir. Hume'un Fransızca çevirisine bir giriş yazan F. Pillon, -aşağıda göreceğimiz gibi, Mach'a yakın bir eğilimi olan bir filozoftur- haklı olarak, Hume'a göre özne ile nesnenin "çeşitli algı grupları"na, "bilinç öğelerine, izlenimlere, idelere, vb." indirgendiğini; ancak "bu öğelerin gruplaşmalarından ve bileşimlerinden" söz edebileceğini belirtir.[36] Uygun ve doğru "bilinemezcilik" terimini icat eden İngiliz Hume'cu Huxley de, *Hume* adlı eserinde, "duyumları," "bilincin birincil ve indirgenemez durumları" olarak gören Hume'un, duyumların kökenini nesnelerin insan üzerindeki etkileriyle mi, yoksa zihnin yaratıcı gücüyle mi açıklamak gerektiği sorununda tümüyle tutarlı olmadığını vurgular. "Gerçekçilik ve idealizm, her ikisi de eşit ölçüde olası varsayımlardır" (yani, Hume için).[37] Hume duyumlardan öteye geçmez. *"Bu yüzden, kırmızı*

34 Bir şeyin sahip bulunduğu, ondan ayrılması olanaksız ve onsuz o şeyin varolmadığı ya da kavranamadığı nitelik, ayırt edici nitelik; yüklem; mahmul; "attribute". (Çev.)

35 David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding. Essasys and Treatises, c. II, Londra, 1882, s. 151-53. (Der.)

36 *Psychologie de Hume, Traité de la Nature Humaine*, etc., çev. Ch. Renouvier ve F. Pillon, Paris, 1878, Giriş, s. x.

37 Thomas Huxley, *Hume*, Londra, 1879, s. 74.

ve mavi renkleri ve bir gülün kokusu aynı izlenimlerdir... Kırmızı bir gül bize karmaşık <complex> bir izlenim verir; buysa, kırmızı renk, gül kokusu, vb. sayısız basit izlenime bölünebilir." (s. 64-65, op. cit.) Hume hem "materyalist bir konum"u, hem de "idealist bir konum"u kabul eder (s. 82). "Algılar kümesi" Fichte'ci "ben" tarafından ortaya çıkarılabileceği gibi, "gerçek bir şey"in bir "imlem"i <signification> "ya da hatta bir simge"si olabilir. Huxley, Hume'u işte böyle yorumluyor.

Materyalistlere gelince, Ansiklopedistlerin önderi Diderot, Berkeley'le ilgili görüşünü şöyle açıklıyor:

"İdealist denilen bu filozoflar, yalnızca kendi varoluşlarının ve kendi içlerinde birbirini izleyen duyumların bilincinde olduklarından, bunlardan başka hiçbir şeyi kabul etmezler. Benim düşünceme göre, ancak bir körün çıkartabileceği abartılmış bir sistem bu; insan zekâsı ve felsefesi için ne ayıptır ki, bütün sistemlerin en saçması olmasına rağmen, savaşılması en güç olanıdır."[38]

Çağdaş materyalizmin görüş açısına (tek başına kanıtların ve tasımların idealizmin çürütülmesine yetmediği ve bunun kuramsal kanıtlarla çözülecek bir sorun olmadığı görüşüne) çok yaklaşan Diderot, idealist Berkeley'le duyumcu Condillac'ın öncülleri arasındaki benzerliği belirtir. Onun görüşünce, Condillac duyumların bilgimizin tek kaynağı olarak görülmesinden çıkarılan böylesi saçma vargılardan kaçınmak için Berkeley'in çürütülmesine girişmek zorunda kalmıştır...

Şimdilik, kendimizi bir vargıyla sınırlayacağız: "En son" Mach'çılar, materyalistlere karşı, Piskopos Berkeley'in getirmemiş olduğu bir tek kanıt bile getirmemişlerdir.

*LENİN, **Materyalizm ve Ampiriokritisizm** (1908) s. 13-30.*

38 *Oeuvers complétes de Diderot*, Der. J. Assézat, c.I, Paris, 1875, s.304.

İDEALİZME KARŞI MATERYALİZM: TARAFSIZLIĞIN VE UZLAŞMANIN OLANAKSIZLIĞI

Buraya kadarki açımlama boyunca,[39] değinilen her bilgi kuramı <epistemoloji> sorunu ve yeni fiziğin ileri sürdüğü her felsefi sorun ile bağlantılı olarak, materyalizm ile idealizm arasındaki mücadeleyi dikkatle izledik. Yığınla terminolojik hünerin arkasında, çok bilmiş skolastisizmin süprüntülerinin arkasında, iki temel çizgiyi, felsefi sorunların çözümünde iki temel eğilimi, değişmez bir biçimde, ayırt ettik. Doğa, madde, fiziksel (olan), dışsal dünya mı önde gelir (birincil olarak alınır); yoksa, zihin, tin, duyum (zamanımızın yaygın terminolojisiyle-deney), ruhsal <psişik> olan mı? Gerçekte filozofları iki büyük kampa bölmeye devam eden en temel soru budur işte. Binlerce yanılgının ve bu alanda hüküm süren karışıklığın kaynağı, terimler, tanımlar, skolastik yığıntılar ve söz sanatlarının örtüsü altında bu iki temel akımın görmezlikten gelinmesi olgusudur. (Örneğin, Bogdanov, idealizmini kabul etmez; çünkü, görüyorsunuz ki, "doğa" ve "zihin" gibi "metafizik" kavramlar yerine, "deneysel" <experimential>, fiziksel ve ruhsal'ı "psişik" almıştır. Bir sözcük değişmiş demek ki!)

Marx ve Engels'in dehası şuradaydı: Hemen hemen yarım yüzyıl gibi uzun bir dönem boyunca materyalizmi geliştirdiler; felsefedeki bir temel akımı daha da ileriye götürdüler; kendilerini zaten çözülmüş olan epistemolojik sorunları tekrarlamakla sınırlamadılar, gösterişli deli saçmalarını, felsefede "yeni" bir çizgi "keşfetme", "yeni" bir akım icat etme, vb. yolundaki sayılamayacak kadar çok girişimi süprüntü ve döküntü diye acımasızca bir yana iterek bu aynı materyalizmi tutarlı bir biçimde uyguladılar. -Ve nasıl uygulanacağını gösterdiler. Böylesi girişimlerin sözsel niteliği, yeni felsefi "izm"lerle skolastik biçimde oyunlar, gösterişçi yığıntılarla sonuç alınmasının kösteklenmesi, iki temel epistemolojik eğilim arasındaki mücadeleyi kavrama ve açıkça sunmakta yeteneksizlik:

39 *Materyalizm ve Ampirio-Kritisizm*'in sonuna doğru yer alan bu kesim, Lenin'in felsefenin iki ana kampı olarak gördüğü şeyin toplumsal önemine ilişkin görüşlerini özetliyor. (Der.)

Marx ve Engels'in bütün eylemleri boyunca inatla ardına düştükleri ve savaştıkları şeyler bunlardır.

"Hemen hemen yarım yüzyıl" dedik. Gerçekte, 1843'e kadar geriye gidiyoruz, Marx'ın ancak yeni yeni Marx olduğu, yani, bilimsel sosyalizmin kurucusu, bütün önceki materyalizm biçimlerinden içerik bakımından ölçülemeyecek kadar daha zengin ve karşılaştırılamayacak kadar daha tutarlı olan modern materyalizmin kurucusu Marx olduğu zamanlara. O zamanlarda bile Marx, hayranlık verici bir açıklıkla felsefedeki temel eğilimlere değiniyordu. Karl Grün, Marx'ın Feuerbach'a gönderdiği ve ondan Deutsch-Französische Jahrbücher (Alman-Fransız Yıllığı) için Schelling'e karşı bir yazı yazmasını istediği 30 Ekim 1843 tarihli bir mektuptan söz eder. Bu Schelling, diyor Marx, bütün önceki felsefi akımları kucaklayıp aştığını ileri süren sığ bir kabadayıdır. *"Fransız romantiklerine şöyle der [Schelling]: Ben felsefeyle tanrıbilimin birliğiyim. Fransız materyalistlerine şunları söyler: Ben, tin ve idenin birliğiyim. Fransız şüphecilerine ise şunları: Ben, dogmatizmin yıkıcısıyım."*[40]

Bu şüphecilerin, Hume'cular ya da Kant'çılar (ya da, 20. yüzyılda Mach'çılar) diyebiliriz onlara, hem materyalizmin hem de idealizmin "dogmatizm"ine karşı bağırıp çağırdıklarını daha o zaman anladı Marx ve bu binlerce küçük, sefil felsefi sistemlerden hiçbirince saptırılmasına izin vermeyerek, Feuerbach'ın yardımıyla idealizme karşı doğrudan doğruya materyalist yolu tutabildi. Otuz yıl sonra, *Kapital*'in birinci cildinin ikinci baskısına yazdığı bir sonsözde Marx, aynı açıklık ve belirginlikle, kendi materyalizmini bütün idealizmlerin en gelişmişi ve en tutarlısı olan Hegel'in idealizminin karşısına koyuyordu; Comte'çu "olguculuk"u küçümseyerek bir yana itiyor ve gerçekte Kant'ın ve Hume'un Hegel öncesi yanılgılarının tekrarından başka bir şey yapmadıkları halde Hegel'i yıktıklarını düşleyen modern filozofları sefil torunlar diye adlandırıyordu. Kugelmann'a yazdığı 27 Haziran 1879 tarihli mektuptaysa Marx, Hegel'in diyalektiğinden hiçbir şey anlamadıkları ve onu hor gördükleri için, Büchner, Lange, Dühring, Fechner

40 Karl Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, c. I, Leipzig, 1874, s. 361.

vb.'den küçümsemeyle söz eder. Son olarak, Marx'ın *Kapital*'deki ve öbür eserlerindeki çeşitli felsefi anlatımları alın; değişmeyen bir temel motif bulacaksınız: materyalizmde ayak direme ve her türlü bilmesinlerciliği [41] ve karıştırmayı, idealizme doğru bütün sapmaları küçümseyerek alaya alma. Marx'ın bütün felsefi bildirimleri bu temel karşıtlar içerisinde dönenir. Profesörce felsefenin gözünde, onların eksiklikleri de işte bu "darlık"ta ve "tek yanlılık"tadır. Aslına bakılırsa, materyalizmle idealizmi uzlaştırmak için ortaya atılmış melez tasarıları reddetmesi, keskin biçimde tanımlanmış bir felsefi yolda ileriye doğru hareket etmiş olan Marx'ın en büyük erdemidir.

Engels, tümüyle Marx'ın ruhuna uygun biçimde ve onunla sıkı bir işbirliği yaparak, bütün felsefi eserlerinde *bütün* sorunlara ilişkin olarak materyalist ve idealist çizgileri açıkça karşı karşıya koyar; üstelik bunu yaparken de, materyalizmin "tek yanlılığı"nı "aşmak" için, yeni bir akım -"olguculuk", "gerçekçilik", ya da bir başka profesörce şarlatanlık- öne sürmek için girişilmiş sonsuz atılımların hiçbirini ne 1878'de, ne 1888'de, ne de 1892'de [42] ciddiye almıştır. Engels, materyalist Dühring'i sorunu sözlerle karıştırmakla, süslü ve boş sözler etmekle, idealizmle bir uyuşmayı ve idealizmin konumunu benimsemeyi içeren akıl yürütme yöntemleri izlemekle suçlayarak, Dühring'e karşı tüm savaşını tutarlı bir materyalizm yandaşlığı isteğine dayandırdı. Materyalizm ya sonuna kadar tutarlı olacak ya da felsefi idealizmin sahteliğine ve karışıklığına uğrayacaktır. Sorunun, *Anti-Dühring*'in her paragrafında verilen, konuluşu böyledir işte. Ancak zihinleri gerici profesör felsefesiyle zaten bozulmuş olan kişiler farkına varamadılar bunun. Yazarınca son kez gözden geçirilmiş ve genişletilmiş *Anti-Dühring*'e son önsözün yazıldığı 1894 yılına kadar, felsefe ve bilimdeki en son gelişmeleri, bütün o önceki kararlılığıyla küçük-büyük her türlü yeni sistem döküntüsünü bir yana iterek, açık ve kesin tutumunu sürdürdü.

41 Belli sınıfların belli bilgileri bilmemeleri gerektiğini savunan siyaset; "obscurantism". (Çev.)

42 Bu tarihler, sırasıyla, *Anti-Dühring*, *Ludwig Feuerbach* ve *Sosyalizm, Ütopyacı ve Bilimsel* (İngilizce baskı, giriş) adlı eserlerin yayın tarihleridir. (Der.)

Engels'in felsefedeki yeni gelişmeleri izlediği, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda açıkça görülür. 1888 basımına yazdığı önsözde, İngiltere ve İskandinavya'da klasik Alman felsefesinin yeniden doğuşu gibi bir olaydan bile söz edilir; oysa Engels (hem önsözde, hem kitabın metninde) yürürlükteki Yeni-Kantçılık ve Hume'culuk karşısında hor görmeden başka bir şey duymaz. Oldukça açıktır ki, modaya uygun Alman ve İngiliz felsefesinin Kant'çılığın ve Hume'culuğun Hegel'cilik öncesi eski yanılgılarını tekrar eğittiğini gözleyen Engels, (İngiltere ve İskandinavya'da) Hegel'e dönüşten bile, büyük idealist ve diyalektikçinin ufak tefek idealist ve metafizik yanılgıların ortaya konmasına yardımcı olabileceğini umarak, birtakım iyi şeyler bekliyordu.

Almanya'da Yeni-Kant'çılığın, İngiltere'de Hume'culuğun aralarında küçük farklar bulunan çok sayıda izleyicilerini incelemeden geçirmeksizin, onların materyalizmden temel sapmalarını en baştan reddeder Engels. Bu iki okulun bütün yönsemesini "bilimsel olarak geriye doğru bir adım" diye ilan eder. Peki, aralarından -sözgelimi- Huxley'i bilmeden edemediği, bu Yeni-Kantçı ve Hume'cuların kuşku götürmez biçimde "olgucu", yeni terminolojiye göre, kuşku götürmez ölçüde "gerçekçi" yönsemeleri hakkındaki görüşü nedir acaba? Sonsuz sayıda kafası karışık adamı kendine çekmiş olan ve hâlâ da çeken, o "olguculuk"u, o "gerçekçilik"i en iyi olasılıkla herkesin önünde eleştirilip ant içilerek yadsınan materyalizmden gizlice mal kaçırma yöntemi olarak ilan eder Engels! Engels'in bir grup Marksistin bugünlerde "çağdaş olguculuk"a, "en son gerçekçilik"e vb. delice sevdalanmasını nasıl karşılayabileceğini anlamak için, Thomas Huxley'in -ki çok büyük bir bilim adamı ve Mach, Avenarius ve Ortakları ile karşılaştırılamayacak kadar daha çok gerçekçi ve daha çok olgucudur- böyle bir değerlendirilişi üzerinde biraz düşünmek yeter.

Marx ve Engels, felsefede baştan sona kadar partizandılar; materyalizmden sapmaları ve her "yeni" yönsemede idealizme ve imancılık'a <fideizm> verilen ödünleri ortaya çıkarabildiler. Bu nedenle, yalnız materyalist tutarlılığı açısından, Huxley'e değerini verdiler. Bu nedenle Feuerbach'ı, materyalizmi sonuna kadar izlemediği, tek tek materyalistlerin yanılgılarına bakarak materyalizmden vazgeçtiği, dinle onu yenileştirmek ya da yeni bir din

bulmak amacıyla savaştığı, toplumbilimde kendini idealist anlatım biçiminden kurtarıp materyalist olamadığı için payladılar.

Şimdi de Mach, Avenarius ve okullarını felsefedeki taraflar açısından inceleyelim. Ooo, bu baylar partizan olmayışlarıyla böbürlenirler; onların yaradılışına tümüyle karşıt biri varsa, o da materyalisttir... yalnızca materyalist. Mach'çıların bütün yazılarını boydan boya kaplayan bir kuruntu... materyalizm ve idealizmin "üstüne çıkmış" olmak, bu "günü geçmiş" antitezi aşmış olmak gibi o aptalca idealizme kaydırılmakta ve materyalizme karşı kararlı ve aralıksız bir mücadele düzenlenmektedir. Avenarius gibi bir adamın ustalıkla işlenmiş epistemolojik örgüleri, profesörce buluşlardan, "kendisinin olan" küçük bir felsefi çığır oluşturma girişiminden başka bir şey değildir; ama aslına bakılırsa, modern toplumdaki düşüncelerin ve akımların mücadelesinin genel koşulları altında bu epistemolojik ustalıkların oynadığı nesnel rol, her durumda aynıdır: İdealizmin ve imancılığın yolunu temizlemek ve onlara sadakatle hizmet etmek. Gerçekte, ampiriokritikçilerin küçük okulunun Ward gibi İngiliz tinselcilerinin, materyalizme saldırdığı için Mach'a övgüler düzen Fransız neo-kritikçilerinin ve Alman içkincilerinin[43] alkışlarıyla karşılanması bir rastlantı değildir! Dietzgen'in "imancılığın <fideizm> diplomalı uşakları" deyimi Mach, Avenarius ve onların okulu söz konusu olduğunda tam yerinde söylenmiş bir söz niteliğini kazanır.[44]

---

43 İçkincilik (Immanentism): Varlığın bilinçte içkin bulunduğunu ileri süren görüş. Bu akım 19. yüzyılın sonlarında Kant'a dönüş anlayışına karşı çıkarak, Berkeley'e dönüşü savunmuştur. (Çev.)

44 İşte, gerici burjuva felsefesinin yaygın akımlarının, pratikte, Mach'çılığı nasıl kullandıklarının bir örneği daha. En son Amerikan felsefesindeki "en son moda", belki de, "pragmatizm"dir. (Yunanca "pragma" eylem sözcüğünden; demek, bir eylem felsefesi). Felsefe dergileri belki de başka her şeyden çok pragmatizm'den söz ederler. Pragmatizm hem idealizmin hem materyalizmin metafiziğiyle alay eder; deneyi, yalnız deneyi alkışlar; pratik tek ölçüt olarak kabul eder; genel olarak olgucu harekete baş vurur, bilimin *"gerçekliğin mutlak bir kopyası"* olmadığı inancına destek bulmak için özellikle Ostwald, Mach, Pearson, Poincaré ve Duhem'e baş vurur ve... bütün bunlardan, hiçbir metafizik olmaksızın ve deneyin sınırlarını aşmaksızın, yalnızca pratik amaçlarla bir Tanrı çıkartır (cf. William James, *Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, 1907, s. 57 ve *özelikle* 106). Materyalizm açısından, Mach'çılık ile pragmatizm arasındaki fark pek

Mach'çılık ile Marksizmi "uzlaştırma"ya girişen Rus Mach'çılarının talihsizliği, gerici felsefe profesörlerine güvenmeleri ve sonuç olarak eğik bir düzlemde kayıp düşmeleriydi. Marx'ı geliştirmek ve ona eklemeler yapmak için girişilen çeşitli atılımlarda kullanılan yöntemler pek de ustaca değildi. Ostwald'ı okudular, Ostwald'a inandılar, Ostwald'ı yorumladılar ve sonunda buna Marksizm dediler; Poincaré'yi okudular, Poincaré'ye inandılar, Poincaré'yi yorumladılar ve buna da Marksizm dediler! Kimya, tarih ya da fizik gibi özel alanlarda çok değerli katkıları olabilen bu profesörlerin *bir tekine bile*, sorun felsefeye geldi mi, *bir parça olsun güvenilemez.* Neden? Olgularla ilgili ve uzmanlaşmış araştırmalar alanında çok değerli katkılarda bulunabilen *bir tek* siyasal iktisat profesörüne bile, genel siyasal iktisat kuramı söz konusu olduğunda, neden bir parça olsun güvenilemiyorsa, işte ondan. Çünkü, bunlardan ikincisi modern toplumda epistemoloji kadar partizan bir bilimdir. Bir bütün olarak alındığında, iktisat profesörleri kapitalist sınıfın bilimsel satıcılarından başka şey değillerdir; bunun gibi, felsefe profesörleri de tanrıbilimcilerin bilimsel satıcılarıdır.

Her iki durumda da Marksistlerin görevi, bu "satıcılar"ın başarılı sonuçlarını iyice öğrenip uyarlayabilmek (sözgelimi, bu satıcıların eserlerine baş vurmaksızın, yeni iktisadi olayların incelenmesinde en küçük bir ilerleme gösteremezsiniz) ve gerici yönsemelerini kesip atabilmek, kendi çizgimizi izleyebilmek, bize düşman olan güçlerin ve sınıfların *bütün sıralanışı* ile savaşabilmektedir. Bizim Mach'çılarımızın yapamadığı budur işte; onlar gerici profesörce *felsefenin* öncülüğünü kölece izlediler. "Yanlış bir yol tuttuk belki, ama araştırıyoruz" diye yazıyordu Lunaçarski, *İncelemeler*'in yazarları adına. Sorun şurada: Siz araştıran değil, araştırılansınız! Burjuva felsefi modasındaki her değişmeye kendi, yani Marksist (madem Marksist olmak istiyorsunuz, böyle diyelim bakalım) görüş açınızla

küçük ve önemsizdir; tıpkı ampiriokritisizm ile ampiriomonizm arasındaki fark gibi. Sözgelimi, Bogdanov'un hakikat tanımı ile pragmatist hakikat tanımını karşılaştırın; şunu yani: "Bir pragmatist için hakikat, deneydeki belirli iş değerlerinin bütün çeşitleri için bir sınıf adı olur." (Aynı eser, s. 68). <Lenin'in kendi dipnotu.>

gitmiyorsunuz; moda size geliyor, idealistçe yetişmiş yeni vekillerini yutturuyor, bir gün Ostwald kılığında, ertesi gün Mach kılığında, daha ertesi gün Poincaré kılığında. Sizin safça inandığınız bu şaşkın "kuramsal" bulgular ("enerji bilimi", "öğeler", "entrojeksiyonlar"[45] vb.) dar ve küçücük bir okulun sınırları içine kapanmıştır ama, bu bulguların ideolojik ve toplumsal yönsemesi Ward'lar,[46] yeni-eleştiriciler, içkinciler, Lopatin'ler[47] ve pragmatistlerce hemen tanınırlar ve *onların amaçlarına hizmet ederler.* Ampiriokritisizm ve "fiziksel" idealizme düşkünlük, Yeni-Kantçılığa ve "fizyolojik" idealizme düşkünlük kadar hızla gelip geçer; ama imancılık böylesi her sevdadan vergisini alır ve onun bulgularını, felsefi idealizmin yararına, bin türlü yolla değiştirip düzeltir.

Dine karşı alınan tutum ve doğabilimlerine karşı alınan tutum, burjuva gericilerinin ampiriokritisizmi gerçek sınıf çıkarları için nasıl kullandığını kusursuz bir biçimde gösterir.

Birinci sorunu alalım. Marksizmin felsefesine karşı yöneltilmiş ortak bir eserde, Lunaçarski'nin "yüksek insani gizilgüçlerin 'potansiyel' tanrılaştırılması"ndan, "dinsel tanrıtanımazlık"tan vb. söz edecek kadar ileri gidişinin bir rastlantı olduğunu mu sanıyorsunuz? Eğer öyle sanıyorsanız, bunun tek nedeni, Rus Mach'çılarının Avrupa'daki tüm Mach'çılık akımına ve bu akımın dine karşı tutumuna ilişkin olarak kamuoyuna doğru bilgi vermeyişleridir. Bu tutum Marx, Engels, J. Dietzgen ve hatta Feuerbach'ın din karşısındaki tutumuna hiçbir biçimde benzememekle kalmaz; Petzoldt'un ampiriokritisizmin "ne tanrıcılıkla ne de tanrıtanımazlıkla çeliştiği" (*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, c. I. s. 351) yolundaki deyişiyle ya da Mach'ın "dinsel kanı, kişisel bir iştir" deyişiyle başlayıp; apaçık imancılıkla, Mach'ı öven ve Mach'ın da kendisini övdüğü Cornelius'un, Carus'un ve bütün içkincilerin *en gerici* görüşleriyle sona ererek o tutumun *tam karşıtı* olur. Bir *filozof*un bu sorun karşısındaki

45 Avenaius'un ortaya attığı bir kavram. Bireyin bilincinde algılanan imgenin cisimlenmesini anlatır. (Çev.)

46 Bu özel adlar için kitabın sonundaki dizin'e bakınız. (Çev.)

47 Bu özel adlar için kitabın sonundaki dizin'e bakınız. (Çev.)

tarafsızlığı imancılığa köle olmanın ta kendisidir; Mach ve Avenarius ise bilgi kuramlarının en baştaki öncülleri yüzünden bu tarafsızlığın üzerine çıkmazlar, çıkamazlar.

Bize duyumlarda verilmiş olan nesnel gerçekliği bir kez yadsıyacak olursanız; imancılığa karşı her türlü silahınızı kaybettiniz demektir. Çünkü böylece bilinemezciliğe ya da öznelciliğe kaymış olursunuz ki, imancılığın bütün istediği de budur zaten. Algısal dünya nesnel gerçeklikse eğer, başka her "gerçeklik"e ya da sözde-gerçekliğe kapılar kapanmış demektir (Bazarov'un, Tanrı'yı "gerçek" bir "kavram" olarak ilan eden içkincilerin "gerçekçilik"ine inandığını hatırlayın). Dünya hareket halindeki madde ise, madde bu hareketin sonsuz derecede karmaşık ve ayrıntılı belirişleri, dallanıp budaklanmaları içerisinde incelenebilir ve incelenmelidir; ama bunun ötesinde, herkesin tanıdığı "fiziksel", dışsal dünyanın ötesinde hiçbir şey olamaz. Materyalizme düşmanlık ve materyalistlerin üstüne boşanan sövgü sağanakları, hep uygar ve demokratik Avrupa'daki işleyişe uygun biçimdedir. Bütün bunlar bugün de sürüp gidiyor. Ama tümü de, Mach, Avenarius, Petzold ve Ortakları'nın materyalizme saldırılarını Feuerbach, Marx, Engels ve J. Dietzgen'in materyalizm lehine söyledikleriyle karşılaştırmak için kılını bile kıpırdatmayan Rus Mach'çıları tarafından kamuoyundan gizlenmektedir...

Lunaçarski'nin ortaya attığı "yüksek insani gizilgüçlerin tanrılaştırılması" ile Bogdanov'un "genel olarak" fiziksel doğanın yerine ruhsal <psychical> doğayı "geçirme"si arasındaki büyük yakınlığı görmemek için kör olmak gerekir. Bir ve aynı düşüncedir bu; bir durumda estetik açıdan, öbür durumda epistemolojik açıdan dile getirilmiştir. Konuya zımnen ve farklı bir açıdan yaklaşan bu "yerine geçirme" görüşü, "ruhsal"ı insandan ayırıp, *bütün fiziksel doğanın* yerine kaplamı son derece geniş, soyut, tanrısal anlamda hayatsız bir "genel olarak ruhsal"ı geçirerek "yüksek insani gizil güçler"i *zaten tanrılaştırmış* oluyor. "Deneyin akla aykırı akışı"na sokulan Yuşkeviç'in "Logos"u bundan farklı bir şey midir ki?

Öyle bir görüş ki bu, bir yerinden bulaşan, boylu boyunca içine dalıp kaybolmaktan kurtulamıyor. Nitekim, bizim Mach'çılarımızın tümü de, sulandırılmış ve incelikli bir imancılık olan idealizmin tuzağına düşmüşlerdir; "duyum"u dış dünyanın

bir imgesi olarak değil, özel bir "öğe" olarak ele aldıkları anda yakalanmışlardı o tuzağa. Hiç kimsenin duyumu değildir bu, hiç kimsenin zihni, hiç kimsenin tini, hiç kimsenin iradesi değildir. İnsan zihninin nesnel bir gerçek olan dış dünyayı yansıttığını gösteren materyalist kuramı tanımamanın, bir insanı kaçınılmaz olarak getirdiği nokta budur işte.

*LENİN, **Materyalizm ve Ampiriokritisizm** (1908), s. 348-59.*

YENİ FİZİK MATERYALİZMİ ÇÜRÜTÜR MÜ?

Materyalizmi çürüttüğü söylenen yeni fiziğe yapılan gösterişli başvurmalarla karşılaşmadan, Mach'çıların yazdığı ya da Mach'çılık hakkında yazılmış hiçbir yazıyı ele almazsınız. Bu iddiaların geçerli olup olmadığı başka bir sorundur; ama yeni fizikle ya da daha doğrusu, yeni fiziğin belli bir okulu ile Mach'çılık ve modern idealizmin öteki çeşitleri arasında bir bağlantı olduğu kuşku götürmez. Plehanov'un yaptığı gibi, Mach'çılığı çözümlemek ve aynı zamanda da bu bağlantıyı görmezlikten gelmek, diyalektik materyalizmin ruhuyla alay etmektir, Engels'in yöntemini Engels'in sözlerine kurban etmektir. Engels açıkça şunu der: *"Doğabilimi alanında bile olsa* [insanlık tarihinden söz edilmiyor], *her çağ açan buluşla birlikte, materyalizm de biçimini değiştirmek zorundadır."* (*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 26). Bu yüzden, Engels'in materyalizminin "biçim"inin gözden geçirilmesi, onun doğa felsefesiyle ilgili önermelerinin gözden geçirilmesi, terimin kabul edilmiş anlamıyla "revizyonizm" değildir; tam tersine, Marksizmin istediği bir şeydir bu. Mach'çıları böyle bir gözden geçirmeyi yaptıkları için değil; Engels'in *"... maddesiz hareket düşünülemez"* (*Anti-Dühring*, s. 71) gibi deyişlerini doğrudan doğruya, içtenlikle ve belirgin bir biçimde ele almak için en küçük bir çaba göstermeksizin, materyalizmin *biçimini* eleştirme kılığı altında özünü değiştiren ve gerici burjuva felsefesinin yargılarını uyarlayan *tümüyle revizyonist yöntemleri* yüzünden eleştiriyoruz.

Modern fizik okullarından biriyle felsefi idealizmin yeniden doğuşu arasındaki bağlantıyı incelemekteki amacımızın, özel fizik kuramlarını ele almak olmadığını söylemeye gerek yoktur. Bizi ilgilendiren, yalnızca ve özellikle, belli önermeleri ve genellikle bilinen buluşları izleyen epistemolojik vargılardır. Bu epistemolojik vargılar o kadar zorlayıcıdır ki, birçok fizikçi şimdiden onlara ulaşmış durumdadır. Bunun da ötesinde, fizikçiler arasında şimdiden çeşitli akımlar vardır ve bu temel üzerinde belirli okullar oluşturulmaya başlanmıştır. Bu nedenle bizim hedefimiz, bu çeşitli akımlar arasındaki farkın özünü ve bunların felsefenin temel çizgileriyle olan ilişkilerini açıklamakla sınırlı kalacaktır.

1) Modern fizikteki bunalım

Ünlü Fransız fizikçi Henri Poincaré, *La valeur de la science* adlı eserinde, fizikte "bir dizi bunalımın belirtileri"nin bulunduğunu söyler ve bu bunalıma kitabında özel bir bölüm ayırır (bölüm VIII; s. 171'le de karşılaştırınız). Bu bunalım, yalnızca, "büyük devrimci radyum"un enerjinin sakımı ilkesinin yıkımını hazırlamasıyla da sınırlı kalmaz. "Bütün öteki ilkeler de aynı derecede tehlike altındadır" (s. 180). Sözgelimi, Lavoisier'nin ilkesi ya da kütlenin sakımı ilkesi de maddenin elektron kuramı tarafından yıkılmıştır. Bu kurama göre atomlar, elektron adı verilen, artı ya da eksi elektrikle yüklü ve "esir adını verdiğimiz bir ortamda bulunan" çok küçük parçacıklardan oluşur. Fizikçilerin deneyimleri elektronların hızını ve kütlesini (ya da kütlelerinin elektrik yükleriyle ilişkisini) hesaplamak için veriler sağlar. Hızın, ışık hızı (saniyede 186.000 mil) ile karşılaştırılabileceği; sözgelimi, onun üçte birine ulaştığı kanıtlanır. Böyle koşullar altında, elektronun ikili kütlesi hesaba katılmak zorundadır: İlk olarak elektronun kendi süredurumunu,[48] ikinci olarak esirin süredurumunu yenme zorunluluğuna karşılık olan kütleleri. İlk kütle elektronun gerçek ya da mekanik kütlesi, ikincisi ise "eserin süredurumunu temsil eden elektrodinamik kütle" olacaktır. Sonuç olarak, ilk kütle <mekanik kütle> sıfıra eşit olur. Elektronların, ya da en azından, eksi elektronların bütün kütlesinin, kökeninde, toplam olarak ve yalnızca elektrodinamik olduğu ortaya çıkar. Kütle yok olur. Mekaniğin temelleri zayıflatılmaktadır. Newton'ın ilkesi, etki ve tepkinin eşitliği, yıkılmaktadır vb...

Fiziğin eski ilkelerinin "yıkıntıları" ile karşı karşıyayız, diyor Poincaré, "ilkelerin birden çöküşü" ile karşı karşıyayız. Sözü edilen tüm ilkelerden ayrılmaların bölünemeyecek kadar küçük büyüklüklere işaret ettiğini belirtir; eski ilkelerin yıkılmasına karşı yönde etki yapan öteki bölünemez parçalardan ise hâlâ habersiz olabilir. Bunun da ötesinde, radyum pek az bulunur. Ama ne ölçüde olursa olsun bir "şüphe dönemi"ne ulaştık. Yazarların bu "şüphe dönemi"nden ne gibi çıkarımlar yaptıklarını şimdiden görmüş bulunuyoruz: "Uzay ve zaman kavramlarını bize zorla kabul ettiren

48 Atalet; "inertia". (Çev.)

[ya da dikte ettiren] doğa değildir; doğaya onları kabul ettiren biziz."; "Düşünce olmayan ne varsa, saf hiçtir." Bunlar idealist çıkarımlardır. En temel ilkelerin çöküşü (Poincaré'nin düşünce eğilimi böyledir), bu ilkelerin doğanın kopyaları ya da fotoğrafları olmadığını, dışsal bir şeyin insan bilincine ilişkin imgeleri olmadığını; onun bilincinin ürünleri olduğunu gösterir. Poincaré bu çıkarımları tutarlı olarak geliştirmediği gibi, aslında sorunun felsefi yanıyla da ilgilenmez...

2) "Madde yok oldu"

Son buluşların modern fizikçilerinin verdikleri tanımlarda karşılaşılabilecek anlatım, harfi harfine budur işte. Sözgelimi L. Houllevique, *L'évolution des sciences* adlı eserinde, yeni madde kuramları hakkındaki bölüme şu başlığı koyar: "Madde var olur mu?" Şöyle der: "Atom maddiliğini yitirir, madde yok olur." Mach'çıların bundan nasıl kolaylıkla temel felsefi vargıları çıkardıklarını görmek için, Valentinov'u[49] ele alalım. Şunları yazıyor: *"Dünyanın bilimsel açıklanışının ancak materyalizmde sağlam bir temel bulabileceği yargısı, bir yapıntıdan başka bir şey değildir ve bundan da öte, saçma bir yapıntıdır"* (s. 67). Bu saçma yapıntının bir yıkıcısı olarak İtalyan fizikçisi Augusto Righi'den alıntılar verir. Righi şöyle diyor: Elektron kuramı *"madde kuramından pek farklı bir elektrik kuramı değildir; yeni sistem, basitçe, elektriği maddenin yerine koyar"*. Bu sözcükleri aktaran (s. 64) Bay Valentinov bağırır: *"Righi, kutsal maddeye karşı kendinin bu suçu işlemesine neden izin veriyor? Bu tekbenci,*[50] *bir idealist, bir burjuva eleştiricisi, bir ampiriomonist ya da daha da kötü bir şey de, ondan mı yoksa?"*

Bay Valentinov'a yergisiyle materyalistleri yıkar görünen bu düşünce, yalnızca onun felsefi materyalizm konusundaki el değmemiş saflığını açığa çıkarır. Bay Valentinov felsefi idealizmle "maddenin yok oluşu" arasında gerçek ilişkiden hiç şüphe etmez. Modern fizikçileri taklit ederek sözünü ettiği o "maddenin yok

49 Burada başvurulan eser: *Marksizmin Felsefi Kuruluşları.* (Der.)

50 *Solipsist.* Solipsizm yalnızca bireysel benin varlığını tanıyan aşırı idealizmdir. Her şey yalnızca düşüncemde varsa, gerçek olan yalnız benim varlığımdır, sonucuna varır. (Çev.)

oluşu" deyiminin, materyalizmle idealizm arasındaki epistemolojik ayrımla hiçbir ilişkisi yoktur...

Materyalizmle idealizm, bilgimizin kaynağı ve bilginin (ve genel olarak "ruhsal"ın) fiziksel dünya ile ilişkisi sorusuna verdikleri cevaplarda ayrılırlar; maddenin, atom ve elektronların, yapısı sorusu ise yalnızca bu "fiziksel dünya"yı ilgilendiren bir sorudur. Fizikçiler "madde yok oluyor" dedikleri zaman, anlatmak istedikleri, bilimin bugüne kadarki fiziksel dünya ile ilgili araştırmalarını en son üç kavrama indirgediğidir: madde, elektrik ve esir; oysa şimdi *yalnızca* son ikisi kalıyor. Çünkü maddeyi elektriğe indirgemek olanaklı duruma gelmiştir. Atom, içerisinde eski elektronların bir artı elektron çevresinde belli (ve gördüğümüz gibi çok büyük) bir hızla hareket ettiği, sonsuz derecede küçük bir Güneş sistemine benzetilerek açıklanabilir. Bunun sonucu olarak (madem ki artı ve eksi elektronlar, fizikçi Pellat'nın dediği gibi, "esas olarak farklı iki tür madde"den oluşuyor), fiziksel dünyayı da birçok öğeden iki ya da üç öğeye indirgemek olanaklıdır. Dolayısıyla, doğabilimi "maddenin birliği"ne götürür. Pek çok insanı yanlış yola yönelten maddenin yok olması, elektrikle yer değiştirmesine ilişkin yargının gerçek anlamı budur işte. "Madde yok oluyor" demek, şimdiye kadar içinde maddeyi bildiğimiz sınırlar ortadan kalkıyor ve bilgimiz daha derine nüfuz ediyor demektir; maddenin önceleri mutlak, değişmez ve birincil gibi görünen özellikleri (dışarlama,[51] süre durum, kütle, vb.) yok oluyor ve artık bunların göreli ve maddenin belli durumlarına özgü özellikler olduğu anlaşılıyor demektir. Çünkü maddenin, felsefi materyalizmin kabul edip bağlandığı, *tek* özelliği, *nesnel bir gerçeklik olma*, zihnimizin dışında var olma özelliğidir.

Genel olarak Mach'çılık ve Mach'çı yeni fiziğin yanılgısı, materyalizmin bu temelini ve metafizik materyalizmle diyalektik materyalizm arasındaki ayrımı görmezlikten gelmesidir. Değişmez öğelerin, "şeylerin değişmez tözü"nün vb'nin kabul edilişi materyalizm değil, metafizik -yani, anti-diyalektik- materyalizmdir. İşte bunun için J. Dietzgen, "bilimin konusunun sonsuz olduğunu"; yalnız sonsuzun değil, "en küçük atom"un da ölçülemez, sonuna

[51] İki şeyin birden aynı zamanda, aynı yerde bulunamaması özelliği. (Çev.)

kadar bilinemez, tükenmez olduğunu, "çünkü bütün bölümlerinde doğanın ne başlangıcı ne de sonu olduğunu" vurguluyordu. (*Kleinere philosophische Schriften*, s. 229, devamı). Engels işte bunun için maden kömürü katranında alizarinin bulunuşu örneğini veriyor ve mekanik materyalizmi eleştiriyordu. Sorunu tek doğru yolla, yani diyalektik materyalist açıdan koyabilmek için şunu sormalıyız: elektronlar, esir ve benzerleri insan zihninin dışında nesnel gerçeklikler olarak var olur mu, var olmaz mı? Bilim adamları da bu soruya tereddüt etmeden cevap vermek zorunda kalacaklardır. Bu cevap da, tıpkı doğanın insandan ve organik maddeden önce var olduğunu tereddüt etmeden kabullendikleri gibi, kesinlikle olumlu bir cevap olacaktır. Böylece soru materyalizm lehine karara bağlanmış olur; çünkü, daha önce de söylediğimiz gibi, madde kavramının epistemolojik olarak anlattığı, insan zihninden bağımsız olarak varolan ve insan zihni tarafından yansıtılan nesnel *gerçeklikten başka bir şey değildir.*

Ama diyalektik materyalizm, maddenin yapısına ve özelliklerine ilişkin her bilimsel kuramın yaklaşık, göreli niteliği üzerinde durur; doğada mutlak sınırların bulunmadığı üzerinde, bir görüşe göre maddeyle bağdaştırılamaz bir şey olan, hareket eden maddenin bir durumdan bir başka duruma dönüşümü vb. üzerinde ısrarla durur. Tartılamayan (ağırlığı olmayan) eserin tartılabilir maddeye dönüşümü ve *bunun tersi* "sağduyu" açısından ne kadar tuhaf görünürse görünsün, elektronda elektromanyetik kütleden başka herhangi bir tür kütle bulunmayışı ne kadar "garip" gelirse gelsin, hareketin mekanik yasalarının yalnızca doğal olaylar alanıyla sınırlı olduğu ve elektromanyetik olayların daha derin (kapsamlı) yasalarına bağımlı bulunduğu olgusu ne kadar olağandışı olursa olsun; bütün bunlar diyalektik materyalizmin yeni bir *doğrulanışı*ndan başka bir şey değildir. Yeni fiziğin idealizme saplanmasının ana nedeni, fizikçilerin diyalektiği bilmemeleriydi. Metafizik (Engels'in değil, olguculuğun anladığı, yani Hume'cu anlamda) materyalizmle ve onun tek yanlı "mekanikliği" ile savaştılar ve bunu yaparken, savaştıkları şeyin olumlu yanını da bir kenara attılar. Öğelerin ve maddenin o zamana kadar bilinen özelliklerini yadsırken, maddeyi, yani fiziksel dünyanın nesnel gerçekliğini yadsımak gibi bir sona ulaştılar. En önemli ve temel

yasaların kimilerinin mutlak niteliğini yadsıyarak, sonunda, doğadaki bütün nesnel yasaların yadsınmasına ve bir doğa yasasının salt bir kanı, "bir beklenti sınırlaması", "mantıksal bir zorunluluk" vb. olduğunun ilanına vardılar. Bilgimizin yaklaşık ve göreli niteliği üzerinde ısrar ederek, sonunda, zihnimizden bağımsız nesnenin ve onun zihin tarafından yaklaşık olarak eksiksiz ve görece hakikate uygun biçimde yansıtılmasının yadsınmasına ulaştılar.

Bogdanov'un 1899'da dile getirdiği "şeylerin değişmez özü"ne ilişkin görüşler, Valentinov ve Yuşkeviç'in "töz" ve benzerlerine ilişkin görüşleri diyalektik cehaletinin benzer meyveleridir. Engels'in görüş açısından tek değişmezlik, zihinden bağımsız olarak var olan ve gelişen dış dünyanın insan zihnince (bir insan zihni bulunduğu zaman) yansıtılmasıdır. Marx ve Engels'e göre, bu kavramların boş profesörce felsefe tarafından tanımlanmış anlamıyla, başka hiçbir "değişmezlik", hiçbir "öz" hiçbir "mutlak töz" yoktur. Şeylerin "öz"ü, ya da "töz" de görelidir; yalnızca insanın nesneler hakkındaki bilgisinin derinlik derecesini dile getirir. Dün bu bilginin derinliği atomun ötesine ve bugün de elektron ve esirin ötesine geçmezken ve bugün de elektron ve esirin ötesine geçmediği halde; diyalektik materyalizm, insanın ilerleyen bilimince kazanılmış doğa bilgisindeki bu kilometre taşlarının geçici, göreli, yaklaşık niteliği üzerinde durur. Elektron, atom kadar tükenmezdir; doğa sonsuz <infinite> değildir, ama sonsuz olarak var olur. Diyalektik materyalizmi bağıntıcı <relativist> bilinemezcilik ve idealizmden ayıran, doğanın insanın zihninin algıları dışında var oluşunun, bu kategorik ve koşulsuz kabulüdür...

3) Maddesiz hareket kavranılır mıdır?

Felsefi idealizmin yeni fiziği kullanmaya çalışması ya da yeni fizikten idealist sonuçlar çıkarılmasının nedeni, yeni töz ve kuvvet türlerinin bulunuşu değil, maddesiz hareketi kavrama girişiminde bulunulmasıdır. Bizim Mach'çılarımızın irdelemeyi başaramadıkları şey, bu girişimin özüdür. Engels'in "maddesiz hareket *kavranılamaz*" deyişini hesaba katmak istemezler. J. Dietzgen 1869'da yazdığı *İnsanın Beyin Çalışmasının Doğası* adlı eserinde, materyalizmle idealizmi "uzlaştırmak" için yaptığı alışılmış karmakarışık girişimleri sayılmazsa, Engels'le aynı düşünceyi dile getirir.

Dietzgen'in Büchner'in diyalektik olmayan materyalizmine karşı kanıtlar getirdiğini düşünerek bu girişimleri bir kenara bırakalım ve söz konusu sorun üzerindeki kendi sözlerini inceleyelim. Şöyle diyor: *"Onlar [idealistler] tekil olmadan genele, madde olmadan zihine, töz olmadan kuvvete, deney ya da gereç olmadan bilime, göreli olmadan mutlak'a sahip olmak istiyorlar"* (s. 137). Böylece Dietzgen, idealizme bağladığı, hareketi maddeden, kuvveti tözden ayırma çabasını düşünceyi beyinden ayırma çabasıyla karşılaştırır.

"Tümevarımcı biliminden ayrılıp kurgu <spekülasyon> alanına girmeye özellikle düşkün olan Liebig, [diye devam ediyor Dietzgen], idealist bir anlayışla şöyle der: 'kuvvet görülemez'..." (s. 138). *"Tinselci ya da idealist, kuvvetin tinsel, yani hayalet gibi ve açıklanamaz, doğasına inanır..."* (s. 140) *"Kuvvetle madde arasındaki antitez, idealizmle materyalizm arasındaki antitez kadar eskidir..."* (s. 141). *"Elbette, madde olmadan hiçbir kuvvet yoktur, kuvvetsiz madde ve maddesiz kuvvet saçmalıktır. Kuvvetlerin maddi olmayan var oluşuna inanan idealist doğabilimciler varsa eğer... bu noktada doğabilimci değil... hayaletlerin habercileridirler"* (s. 144).

Böylece, bundan 40 yıl önce de, hareketin madde olmaksızın kavranılabileceğini kabule hazır bilim adamlarına rastlanabildiğini görüyoruz. Dietzgen "bu noktada" onlara hayaletlerin habercileri adını veriyor. Peki, idealizmle maddenin hareketten koparılması, tözün kuvvetten ayrılması arasındaki bağlantı nedir öyleyse? Gerçekten "daha iktisadi" değil midir maddesiz hareketi kavramak?

Bütün dünyanın kendi duyumu, kendi idesi vb. olduğunu söyleyen tutarlı bir idealisti düşünelim ("Hiç kimsenin" duyumunu ya da idesini de alacak olsak, felsefi idealizmin çeşidini değiştirir bu, özünü değil). İdealist, dünyanın hareket -yani, düşüncelerimin, idelerimin, duyumlarımın hareketi- olduğunu yadsımayı aklının köşesinden bile geçirmeyecektir. Ne hareket ediyor sorusunu reddeder ve anlamsız bulur idealist: Olup biten duyumlarımın değişimidir, idelerimin gelip gidişidir; bundan öte bir şey değil. Benim dışımda hiçbir şey yoktur. "O hareket ediyor", hepsi bu. Daha "iktisadi" bir düşünme yolunu kavramak olanaksızdır. Eğer görüşüne tutarlı olarak bağlı kalırsa, tekbenciyi çürütebilecek hiçbir tanıt, hiçbir tasım <kıyas> ya da hiçbir tanım yoktur.

Materyalistle bir idealist felsefe yanlısı arasındaki temel ayrım, duyum, algı, ide ve genel olarak insan zihninin nesnel gerçekliğin bir imgesi olarak görülmesidir. Dünya, bu nesnel gerçekliğin bilincimiz tarafından yansıtılan hareketidir. İdelerin, algıların vb'nin hareketine, benim dışımdaki maddenin hareketi karşılık olur <tekabül eder>. Madde kavramı, bize duyumda verilen nesnel gerçeklikten öte bir şeyi anlatmaz. Bu nedenle, hareketi maddeden ayırmak, düşünceyi nesnel gerçeklikten ya da duyumlarımı dış dünyadan ayırmaya eşittir; kısacası, idealizmden yana geçmektir. Maddeyi yadsımakta ve maddesiz hareketi varsaymakta genellikle kullanılan hile, maddenin düşünceyle ilişkisini görmezlikten gelmektir. Sorun, bu ilişki yokmuş gibi konulur; ama gerçekte bu ilişki gizlice sokulur; akıl yürütmenin başlangıcında açığa vurulmamış olarak bırakılır, ama sonuçta az çok fark edilir biçimde birden ortaya çıkar.

Bundan epistemolojik vargılar çıkarmak için, maddenin yok olduğunu söylüyorlar bize. Ama biz de şunu soruyoruz: Düşünce kaldı mı? Kalmadıysa, maddenin yok oluşuyla düşünce de yok olduysa, beynin ve sinir sisteminin yok oluşuyla ideler ve duyumlar da yok olduysa her şey yok olmuş demektir. Sizin kanıtınız da bir "düşünce" (ya da düşünce eksikliği!) olarak yok olmuştur. Ama kaldıysa eğer, maddenin yok oluşuyla düşüncenin (ideler, duyumlar, vb.) yok olmadığı varsayılıyorsa, gizlice felsefi idealizmin görüş açısından yana geçtiniz demektir. "İktisat amacıyla" hareketi madde olmaksızın kavramak isteyenlerde bu durum her zaman ortaya çıkar; çünkü, akıl yürütmeyi sürdürmeleriyle, *zımnen*, maddenin yok oluşundan *sonra* düşüncenin var oluşunu kabul etmiş oluyorlar. Çok basit ya da çok karmaşık bir idealizmin temel olarak alındığı anlamına gelir bu; eğer içten bir tekbencilikse söz konusu olan, çok basit bir idealizm (*Ben* varım, dünya ise yalnızca *benim* duyumumdur); yaşayan bir kişinin düşüncesi, ideleri ve duyumlarının yerine ölü bir soyutlama, yani hiç kimsenin düşüncesi, hiç kimsenin idesi, hiç kimsenin duyumu, ama genel olarak düşünce (Mutlak İde, Evrensel İrade vb.), belirimsiz bir "öğe" olarak duyum, tüm fiziksel doğanın yerine geçirilen "fiziksel" vb. olarak ileri sürülüyorsa, çok karmaşık bir idealizm. Aralarında çok küçük farklar bulunan binlerce felsefi idealizm çeşidi olabilir ve her

zaman bin birincisini yaratmak olanaklıdır. Bu bin birinci küçük sistemin (sözgelimi, ampiriomonizm) yaratıcısına göre de, onu geri kalanlardan ayıran şey önemli görülebilir. Bununla birlikte, materyalizm açısından bu ayrımlar kesinlikle önemsizdir (esasa değgin değildir). Asıl olan hareket noktasıdır. Asıl olan, madde olmaksızın hareketi düşünme çabasının maddeden ayrılmış düşünceye götürmesidir. Buysa felsefi idealizmdir.

*LENİN, **Materyalizm ve Ampiriokritisizm,** 1908, s. 257-59, 273-75*

BÖLÜM III

Diyalektik ve Diyalektik Yöntem

Sonsuz olarak değişen, sonsuz olarak hareket eden maddeden ve maddenin onlara göre hareket edip değiştiği yasalardan başka hiçbir şey öncesiz ve sonsuz değildir.

ENGELS, ***Doğanın Diyalektiği****, 1882, s. 24.*

Giriş

Marksist materyalizmin, onu önceki materyalizm biçimlerinden ayırmamak yüzünden, yanlış anlaşılması ve yanlış anlatılması gibi, Marx ve Engels'in diyalektiği de Hegel'inkinden yeterince ayrılmayarak benzer biçimde bozulmaya uğratılmıştır. Marksizmin kurucuları Hegel'e ve de Heracleitos'a olan borçlarını her zaman kabul ederken, "akli öz" olarak gördükleri şeyi diyalektiğin "mistik kabuğu"ndan ayırmak için çok uğraştılar. Bu bölümdeki ilk beş ya da altı alıntı, okuyucuya "materyalist" diyalektiğin ne anlama geldiği hakkında bir fikir verecek ve diyalektiğin yanlış kullanımına karşı uyarılar getirecektir.

Diyalektiğin ya da diyalektik yöntemin (aynı şeyin iki yanı), dış dünya hakkındaki deney ve bilgimizden ve kendi düşünce süreçlerimizin incelenmesinden çıkarıldığı, bu bölüme alınan seçmelerde durmadan belirtilip tekrarlanan bir düşüncedir. Diyalektiğin saf düşüncenin bir yaratışı olduğu ve ondan sonra doğa ve toplum dünyasına kabul ettirildiği yolundaki görüşlere karşı, bu nokta vurgulanmaktadır. Marx ve Engels, diyalektik konusunda inandıkları her şeyin, onların ya da başka insanların kafalarından çıkmış olmadığı, şeylerin doğasında bulunduğu kanısına varmışlardır.

Diyalektikle ilgili olarak bu parçalarda vurgulanan ikinci bir düşünce de, bunun sorunları kendiliğinden çözecek büyülü bir formül olmadığıdır. Diyalektik sorunları çözmez; ama, sorunların çözümünde insanlara yardım edebilir. Diyalektiği hiç işitmeden de çözebilirdik o sorunları. Ama Marx, Engels ve Lenin, diyalektiğin yasalarının ya da ilkelerinin bilincine varırsak, önümüzdeki

konunun inceliklerini, karşılıklı ilişkilerini, çelişmelerini ve karmaşıklıklarını ele alırken daha iyi donatılmış olacağımıza inanıyorlardı. Diyalektik, gerçekliğin herhangi bir alanına uygulayabileceğimiz bir şema değildir; olguların eksiksiz bir biçimde bir araya getirilişinin ve zahmetli bir çözümlenişinin yerine geçen bir şey değildir. Marx'a göre diyalektik yöntem aslında, sorunu -yani herhangi bir somut, deneyimsel konuyu- ele alma yöntemiydi (örneğin, Marx'ın *Kugelmann'a Mektuplar*'ına bakınız).

Ne yazık ki Marx ve Engels, *Kapital*'in yazılması ve yayımlanmasıyla uğraştıklarından, diyalektik yöntemin tam bir çözümlemesini yapamadılar. Marx, Hegel'in diyalektiği üzerine, mantığı olduğu kadar tarih ve genel olarak toplumsal bilimler için bir metodolojiyi de enine boyuna inceleyen bir kitap yazmayı planlamıştı. Engels de, doğabilimlerinde diyalektiğin rolü üzerine bir kitap ortaya koymak amacıyla, yıllarca, birtakım notlar tuttu. Bu kitapların hiçbiri yazılamadı; ama Engels'in notları, birkaç tamamlanmış bölümle birlikte yüzlerce sayfa tutan bir kitap olarak *Doğanın Diyalektiği* başlığı altında 1927'de yayımlandı. Lenin'in de, Hegel ve Aristo'nun derin bir incelemesine daldığı İsviçre sürgünü sırasında, diyalektiğin ciddi ve uzun bir yorumu üzerinde çalışmış olduğu görülüyor. Ölümünden sonra *Felsefe Defterleri*'ni ortaya çıkaran bu çalışma, Rusya'daki gelişmelerle, onun ülkesine dönüşüyle ve daha sonra Rus Devrimi'nin önderi oluşuyla kesintilere uğramıştır.

Okuyucu, bu bölümdeki seçmelerden, Marksistlerin doğru düşünce ve herhangi bir alanda yeterli bilimsel çözümleme için diyalektiğin asli ve zorunlu olduğuna inandıklarını anlayacaktır. Bilimlerdeki çağdaş gelişmelere yakınlığı olan okuyucu, "kutupluluk ilkesi", "bütünleyici düzeyler" vb. gibi başka terimlerle dile getirilse bile, birçok diyalektik ilkenin gerçekten bilimsel düşünüşün bütünleyen bir parçası olduğunu kavrayacaktır. Marksistler, diyalektiğin kategorilerinin kesin anlamına ve uygulama alanlarına ilişkin olarak hâlâ epeyce "bitmemiş iş" bulunduğunu kabul ederler. Diyalektiğin biçimsel mantıkla ilişkisi nedir? Diyalektikte yasanın anlamı nedir, diyalektik yasalar nelerdir? "Çelişme" ne anlama gelir, gerçekliğin ve düşüncenin farklı alanlarında aynı anlamı mı taşır? Bunlar ve başka sorunlar, bugün Marksist filozof ve bilim adamlarınca, önceleri olduğundan çok daha geniş ölçüde irdelenmektedir.

"GERÇEK OLAN HER ŞEY AKLA UYGUNDUR" HEGELCİ FELSEFENİN DEVRİMCİ YANI

Hiçbir felsefi önerme, Hegel'in şu ünlü cümlesinden daha çok dar kafalı hükümetlerin minnettarlığını ve eşit ölçüde dar kafalı liberallerin öfkesini kazanmamıştır: "Gerçek olan her şey akla uygundur ve akla uygun olan her şey gerçektir." Var olan şeylerin elle tutulur bir kutsallaştırmasıydı bu; despotizme, polis hükümetine, Star Chamber'ın[52] yargılama usullerine ve sansürüne armağan edilmiş felsefi bir duaydı. III. Frederick Wilhelm ve uyrukları, bunu böyle anladılar. Ama Hegel'e göre, var olan her şey hiç de veri olarak *gerçek* değildir. Hegel için, gerçeklik yüklemi ancak aynı zamanda zorunlu olanda bulunur: "Gerçeklik, gelişim seyri içinde zorunlu olarak kendini gösterir."

Bununla birlikte, Hegel'e göre gerçeklik, toplumsal ya da siyasal hiçbir durumun bütün koşullarda ve her zaman yüklemi değildir. Tam tersine, Roma Cumhuriyeti gerçekti ama, onun yerini alan Roma İmparatorluğu da gerçekti. 1789'da Fransız monarşisi öylesine gerçekdışı olmuş, yani bütün zorunluluktan öylesine yoksun kalmış ve o kadar akıl dışı bir nitelik kazanmıştı ki, Hegel'in her zaman en büyük istekle söz ettiği, büyük devrimce yıkılmak zorundaydı. Bu durumda, monarşi gerçekdışı, devrim ise gerçekti. Böylece, önceden gerçek olan her şey, gelişme seyrinde, gerçekdışı oluyor; zorunluluğunu, varoluş hakkını, akla uygunluğunu yitiriyor. Can çekişen gerçekliğin yerine, yaşama yeteneği olan yeni bir gerçek geliyor; eskisinin mücadele etmeden ölümüne gidecek kadar zekâsı varsa, barışçı olarak; bu zorunluluğa direnecek olursa da, zorla. Böylece Hegelci önerme, bizzat Hegelci diyalektik aracılığıyla kendi karşıtına dönüşür: İnsan tarihi alanında gerçek olan her şey, zaman süreci içinde, akla aykırı duruma gelir, bu nedenle, akla aykırı olmaya mahkûmdur, önceden akla aykırılıkla lekelenmiştir ve insanların zihinlerinde akli olan her şey, var olan koşulların görünürdeki gerçekliğiyle ne kadar çelişirse çelişsin, gerçek durumuna gelmekle yazgılıdır. Gerçek olan her şeyin akla uygun

[52] Bir zamanlar İngiltere'de sınırsız yetkileri olan ve 1641'de kaldırılan bir mahkeme. (Çev.)

olduğu yolundaki önerme, Hegelci diyalektik yöntemin bütün kurallarına uygun olarak, kendini başka bir önermeye dönüştürür: Var olan her şey yok olup gitmeye layıktır. [53]

Hegelci felsefenin (Kant'tan beri sürüp gelen bütün hareketin sonucu olduğu için bizim burada yetinmek zorunda olduğumuz) gerçek anlamı ve devrimci niteliği, insan düşüncesinin ve eyleminin bütün ürünlerinin nihailiğine kesin öldürücü darbeyi işte tam burada vurur. Bilinmesi felsefenin işi olan hakikat, Hegel'in elinde, bir kez bulunup çıkarıldıktan sonra sadece ezberlenmesi gereken, bitmiş dogmatik yargıların bir toplamı olmaktan çıkmıştır. Hakikat bizzat bilme sürecinin; mutlak hakikat denilen şeyin bulunmasıyla, bir adım ileriye gidemediği ve kollarını kavuşturup ulaştığı mutlak hakikate hayran olmaktan başka yapılacak şeyin kalmadığı bir noktaya hiçbir zaman ulaşmaksızın, alt bilgi düzeylerinden daha üst düzeylere tırmanan bilimin uzun tarihsel gelişiminin içindedir artık. Felsefi bilgi alanı için olduğu gibi, başka her türlü bilgi alanında ve uygulamaya dönük işlerde de böyledir bu. Bilgi nasıl insanlığın yetkin <mükemmel>, ülküsel bir durumunda yetkin bir bitime ulaşamazsa; tarih de öyledir. Yetkin bir toplum, yetkin bir "devlet" ancak imgelemde var olabilen şeylerdir. Tam tersine, art arda gelen bütün tarihsel durumlar, insan toplumunun aşağıdan yukarıya doğru, sonu olmayan gelişim seyrinde, yalnızca, geçiş aşamalarıdır. Her aşama, doğuşunu borçlu olduğu zaman ve koşullar için, zorunlu ve dolayısıyla haklıdır. Ama kendi bağrında yavaş yavaş gelişen daha yeni ve daha üstün koşullarda, her biri geçerliliğini ve haklılığını yitirir. Sırası gelince o da çökecek ve yok olup gidecek olan daha üstün bir biçime yol vermek zorundadır. Burjuvazi, büyük ölçekli sanayi, rekabet ve dünya pazarı sayesinde, uygulamada, bütün dayanıklılık ve eskiliğiyle saygınlık kazanmış kurumları nasıl dağıtıyorsa; bu diyalektik felsefe de bütün nihai, mutlak hakikat kavramlarını ve buna karşılık olan, insanlığın mutlak durumu kavramlarını yok ediyor. Bu felsefe için hiçbir şey nihai, mutlak ve kutsal değildir. Her şeyin geçici olduğunu ve her şeydeki geçiciliği gösterir; onun önünde, oluşun ve

53 Goethe'nin Faust'unda Mefistofeles'in sözleri: "Alles, was besteht, ist wert, dass es zugrunde geht." (Der.)

geçip gidişin, alt düzeylerden üst düzeylere sonu olmayan tırmanışın kesintisiz sürecinden başka hiçbir şey sürüp gidemez. Zaten diyalektik felsefenin kendisi de, bu sürecin düşünen beyindeki bir yansımasından başka bir şey değildir. Tutucu bir yanı da vardır elbette: Bilginin ve toplumun belli aşamalarının kendi zaman ve koşulları içinde haklılık kazandığını kabul eder; ama daha öteye gitmez. Bu görüş biçiminin tutuculuğu görelidir; devrimci niteliği ise mutlak. Kabul ettiği tek mutlak da budur.

*ENGELS, **Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu**, 1888, s. 10-12.*

MARKSİST DİYALEKTİK: HEGEL'İN DİYALEKTİĞİNİN KARŞITI

Benim diyalektik yöntemim, Hegel'inkinden yalnızca farklı olmakla kalmaz; onun tam karşıtı durumundadır. Hegel'e göre, insan beyninin hayat süreci, yani, "ide" adı altında bağımsız bir özneye dönüştürdüğü düşünme süreci, gerçek dünyanın düzenleyici tanrısıdır <demiurge> ve gerçek dünya da, yalnızca, "ide"nin dışsal, olaysal bir biçimidir <form>. Bana göreyse tam tersine, fikri <ideal>, insan zihninde yansıtılan ve düşüncenin biçimlerine dönüştürülen maddi dünyadan başka bir şey değildir.

Hegelci diyalektiğin mistik yanını, hemen hemen bundan 30 yıl önce,[54] onun hâlâ moda olduğu bir zamanda eleştirmiştim. Ama *Das Kapital*'in birinci cildi üzerinde çalıştığım sıralarda da, şimdi kültürlü Almanya'da rahatça konuşan hırçın, kibirli, orta düzeyde Torunlar,[55] tıpkı Lessing zamanında kahraman Moses Mendelsshon'un Spinoza'ya davrandığı gibi, Hegel'e bir "ölü köpek" olarak davranmaktan zevk duyuyorlardı. Bu nedenle kendimi açıkça o büyük düşünürün öğrencisi ilan ettim ve hatta arada sırada değer kuramına ilişkin bölümü ona özgü anlatım biçimleriyle çekici hale getirdim. Hegel'in elinde diyalektiğe zarar veren mistikleştirme, onun diyalektiğin genel işleyiş biçimini kapsamlı ve bilinçli bir yolla ortaya koyan ilk insan olmasını hiçbir biçimde engellemez. Hegel'de diyalektik, başının üzerinde durur. Mistik kabuğun içindeki akli özü bulup çıkarmak için, onu yeniden doğru biçimine getirmek gerekir.

Diyalektik, Almanya'da mistikleştirilmiş biçimiyle moda oldu; çünkü bu, şeylerin var olan durumunu görkemli bir biçimde değiştirip yüceltir gibi görünüyordu. Akli biçimiyle diyalektik, burjuvazi ve onun doktriner profesörleri için bir rezalettir, iğrenç bir şeydir. Çünkü bu, bir yandan şeylerin var olan durumunu olumlayarak kabul ederken, aynı zamanda, bu durumun olumsuzlanmasını ve

54 Marx, burada, 1844 yılında yazılmış eserlerinden söz ediyor. (Der.)

55 Epigonoi: Yunan mitolojisinde, Argos Kralı Adrastus'un komutasında Tebai'ye karşı savaşmış olan prens torunları ya da oğulları; izleyiciler, taklitçiler anlamında. (Çev.)

kaçınılmaz çöküşünü de kabul eder; çünkü tarihsel olarak gelişmiş her toplumsal biçimi akıp giden bir hareket içinde ele alır ve bu nedenle en az onun belli bir andaki varoluşu kadar, geçici niteliğini de hesaba katar; onun üzerine hiçbir şeyin zorla kabul ettirilmesine izin vermez ve özünde, eleştirici ve devrimcidir.

Kapitalist toplumun hareketinde bulunan çelişmeler, pratik burjuva üzerindeki en çarpıcı izlenimlerini, modern sanayinin izlediği ve doruk noktası evrensel bunalım olan dönemsel evrenin <periodic cycle> değişmeleri sırasında bırakır. Henüz başlangıç aşamasında bile olsa, o bunalım bir kez daha yaklaşıyor; sahnesinin evrenselliği ve eyleminin yoğunluğuyla, diyalektiği yeni, kutsal Prusya-Almanya İmparatorluğu'nun mantar gibi ortaya çıkan türedi zenginlerinin kafalarına bile sokacaktır.

*MARX, **Kapital**, c. 1, İkinci Baskıya Önsöz, 1873, s. xxx.*

HEGELCİ DİYALEKTİKTEN MATERYALİST DİYALEKTİĞE

A. Doğabilimlerinin rolü

Hegel'e göre diyalektik, kavramın kendi kendine gelişimidir. Mutlak kavram ezelden beri -bilinmeyen bir yerde- var olmakla kalmaz, aynı zamanda, bütün varolan dünyanın yaşayan gerçek ruhu olur. Mantık'ta uzun uzadıya ele alınan ve tümü de kendi içinde bulunan hazırlık aşamalarından geçerek kendine doğru gelişir. Sonra doğa haline gelerek "yabancılaşır"; burada ise, kendinin bilincinde olmaksızın, doğanın zorunluluğu olarak gizlenmiş durumda yeni bir gelişimi sürdürür ve en sonunda insanda yeniden kendinin-bilincine ulaşır. Daha sonra bu kendinin-bilinci, kaba biçimden başlayarak mutlak kavram Hegelci felsefede tümüyle yeniden kendine dönünceye kadar, tarihte kendini inceden inceye işler. Böylece Hegel'e göre, doğada ve tarihte kendini gösteren diyalektik gelişim, yani bütün yalpalamalar ve geçici gerilemeler içinde kendini ortaya çıkaran ve alt düzeylerden üst düzeylere doğru ilerleyen hareketin nedensel bağlantısı, ezelden beri ve kimsenin bilmediği bir yerde, ama bütün durumlarda herhangi bir düşünen insan beyninden bağımsız olarak sürüp giden kavramın kendi-hareketinin çok kötü bir kopyasıdır ancak. İşte bu ideolojik tersine çevirmenin ortadan kaldırılması zorunluydu. Gerçek şeyleri mutlak kavramın şu ya da bu gelişme aşamasının imgeleri olarak görmek yerine, kafamızdaki kavramları gerçek şeylerin imgeleri olarak alıp, materyalist açıdan yeniden kavradık. Böylece diyalektik, hem dış dünyanın hem insan düşüncesinin hareketinin genel yasalarının bilimine indirgenmiş oldu. Tözü <cevher> bakımından özdeş, ama insan zihninin onları bilinçli olarak uygulayabilmesi söz konusu olduğundan anlatımları farklı olan iki dizi yasadır bunlar. Bununla birlikte doğada ve şimdiye kadar büyük bölümüyle insan tarihinde de bu yasalar, sonu olmayan bir görünüşte rastlantılar dizisi ortasında, dışsal bir zorunluluk biçiminde bilinçsiz olarak kendilerini ortaya koyarlar. Bu suretle, bizzat kavramın diyalektiği, gerçek dünyanın diyalektik hareketinin bilinçli bir yansıması durumuna geldi ve Hegel'in diyalektiği, başı yukarı duruma çevrildi ya da daha doğrusu, daha önce durduğu

başı üzerinden çevrilip ayakları üzerine konuldu. Yıllardır bizim en iyi çalışma aracımız ve en keskin silahımız olan materyalist diyalektik, yalnız bizim tarafımızdan değil, ama bizden ve hatta Hegel'den de bağımsız olarak Joseph Dietzgen adında bir Alman işçisi tarafından yeterince dikkate değer biçimde bulunmuştur.

Böylece Hegelci felsefenin devrimci yanı yeniden ele alınmış ve aynı zamanda da, Hegel'in elinde tutarlı olarak uygulanmasını önleyen idealist engellerden kurtarılmış oluyordu. Dünyanın önceden yapılmış bir *şeyler* karışımı olarak değil; görünüşte, kafamızdaki zihin-imgeleri olan kavramlar kadar durgun olan şeylerin, görünürdeki bütün rastlantılara ve geçici gerilemelere rağmen, sonunda, ilerleyici bir gelişmenin kendini gösterdiği kesintisiz bir oluş ve yok oluş değişiminden geçtikleri bir *süreçler* karışımı olarak kavranılması gerektiği yolundaki bu büyük temel düşünce, özellikle Hegel zamanından beri, olağan bilince öylesine derinliğine işlemiştir ki, artık bu genelliği içinde hemen hemen hiçbir karşı koymayla karşılaşmamaktadır. Ama bu temel düşünceyi sözle kabul etmekle, gerçekte onu her araştırma alanında ayrıntılarıyla incelemek farklı şeylerdir. Bununla birlikte, araştırmalarda her zaman bu bakış açısından yola çıkılırsa, nihai çözümler ve öncesiz ve sonsuz hakikatler aramaktan kesinlikle vazgeçilir; kişi, bütün edinilmiş bilginin, elde edildiği koşullarla sınırlandırılmış olduğunun bilincindedir. Öte yandan, eski metafizik için başa çıkılmaz şeyler olan, doğru ile yanlış, iyi ile kötü, özdeş ile farklı, zorunlu ile rastlantısal arasındaki antitezler karşısında şaşkınlığa düşülmez artık. Bu antitezlerin ancak göreli bir geçerliği olduğu bilinir; şimdi doğru diye kabul edilenin, daha sonra kendini gösterecek gizli bir yanlış yanı olduğu, bunun gibi, şimdi yanlış görülenin, daha önce doğru görülmesine yol açan bir doğru yanı olduğu bilinir. Zorunlu olduğu ileri sürülenin salt rastlantılardan oluştuğu ve rastlantı denilen şeyin de, arkasında zorunluluğun gizlendiği biçim olduğu bilinir.

Hegel'in "metafizik" yöntem adını verdiği, *şeyleri* veri olarak, değişmez ve kararlı olarak incelemeyi yeğleyen ve ölüsü hâlâ insanların zihnini rahatsız eden eski araştırma ve düşünce yöntemi, zamanında, büyük bir tarihsel haklılığa sahipti. Süreçleri inceleyebilmek için ilkin şeyleri incelemek gerekiyordu. Kişi, onunla

bağlantılı olarak sürüp giden değişiklikleri gözleyebilmek için, ilkin o şeyin ne olduğunu bilmek zorundaydı. İşte doğabiliminde durum böyleydi. Şeyleri bitmiş nesneler olarak kabul eden eski metafizik, ölü ve canlı şeyleri bitmiş nesneler olarak inceleyen bir doğabiliminden doğdu. Ama bu inceleme, bu şeylerin doğada geçirdikleri değişimlerin sistemli incelenmesine dönüşümün son adımını atacak kadar ilerlediği zaman, felsefe alanında da eski metafiziğin son saati gelip çattı. Gerçekten de, doğabilim geçen yüzyılın sonuna kadar başat olarak bir *toplama* bilimi, bir bitmiş şeyler bilimi iken; yüzyılımızda, esas olarak bir *sınıflandırma* bilimi, bir süreçler bilimi, bu şeylerin kökeni ve gelişmesiyle bütün bu doğal süreçleri bir tek büyük bütüne bağlayan bağlantının bilimidir. Bitki ve hayvan organizmalarında ortaya çıkan süreçleri inceleyen fizyoloji, tekil organizmaların tohumdan olgunluğa kadar gelişmesini ele alan embriyoloji, yeryüzünün yüzeyinin tedrici oluşumunu inceleyen jeoloji: Bütün bunlar yüzyılımızın ürünüdür.

Ama tümünün üzerinde, doğal süreçlerin birbirine bağlılığı ile ilgili bilgimizin büyük bir hızla ilerlemesini sağlayan üç büyük buluş vardır: Birincisi, çoğalmasından ve farklılaşmasından bütün bitki ve hayvan yapısının geliştiği bir birim olarak hücrenin bulunması; böylece, yalnız bütün daha üstün organizmaların gelişme ve büyümesinin bir tek genel yasaya göre ortaya çıktığı kabul edilmekle kalmamış, ama hücrenin değişim yeteneğinde, organizmaların türlerini değiştirebilmesinin ve böylelikle bireyleri aşan bir gelişime girmesinin yolu da gösterilmiştir. İkincisi, enerjinin dönüşümü; buysa, organik olmayan doğada -mekanik kuvvet ve tamamlayıcısı olan, potansiyel enerji denilen şey, ısı, ışıma (ışık ya da ışıma ısısı), elektrik, mıknatıslılık ve kimyasal enerji- işlerliği olan bütün kuvvet denilen şeylerin, belirli oranlarda birinden öbürüne geçen, böylece, yok olanın belli bir niceliğinin yerini, ortaya çıkan bir başkasının belli bir niceliğinin aldığı ve bu suretle doğanın bütün hareketinin, bir biçimden öbürüne doğru bu aralıksız dönüşüm sürecine indirgendiği evrensel hareketin farklı beliriş biçimleri olduğunu tanıtlamıştır. Üçüncüsü ise Darwin'in buluşudur: Bugün çevremizi saran doğanın organik ürünlerinin tümünün, insanlık da dahil, başlangıçta birkaç hücreli tohumdan ortaya çıkan uzun bir evrim sürecinin sonucu olduğu ve yine

bunların, kimyasal araçlarla var edilmiş bir protoplazma ya da albüminden çıktığı ilk kez Darwin tarafından bağlantılı bir biçimde tanıtlanmıştır.

Bu üç büyük buluş ve doğabilimindeki öteki çok büyük ilerlemeler sayesinde bugün, bizzat deneyimsel doğabiliminin sağladığı olguları kullanarak, yalnızca tikel alanlarda değil bu tikel alanların kendilerinin bağlantılılığında doğadaki süreçler arasındaki bağlantılılığı tanıtlayabilecek ve böylece, yaklaşık olarak sistemli bir biçimde, doğadaki bağlantılılığın kapsamlı bir kavranışını sergileyebilecek bir noktaya ulaşmış bulunuyoruz. Bu kapsamlı görünüşün gereçlerini sağlamak, önceleri, doğa felsefesi denilen şeyin göreviydi. O da bunu, ancak, gerçek olan ama henüz bilinmeyen bağlantıların yerine ülküsel <ideal> ve imgesel bağlantıları koyarak; eksik olguları zihnin uydurmalarıyla doldurarak ve gerçek eksiklikleri yalnız imgelemde kapatarak yapabiliyordu. Bu yolla pek çok parlak ideyi kavradı ve daha sonra ortaya çıkacak pek çok buluşu önceden sezdi; ama, bu arada, bir sürü budalalık da yaptı, zaten başka türlü de olamazdı. Günümüzde yeterli bir "doğa sistemi"ne ulaşmak için, doğabilimsel araştırma sonuçlarını yalnız diyalektik olarak, yani, kendi bağlantıları içerisinde, kavramanın gerekli olduğu ve bu bağlantının diyalektik niteliğinin, doğabilimcilerin metafizik olarak yetiştirilmiş kafalarına (onların iradelerine rağmen) kendini kabul ettirdiği günümüzde, bu doğa felsefesi bir kenara atılmıştır artık. Onu yeniden canlandırmaya yönelik her atılım, yalnızca gereksiz olmakla kalmaz, *geriye doğru bir adım* olur.

*ENGELS, **Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu**, 1888, s. 43-47.*

B. Marx'ın ekonomi politiğinin rolü

Hegel'in ölümünden beri bir bilimin kendi iç bağlantısı içinde geliştirilmesine pek girişilmedi. Resmi Hegelci okul, ustanın diyalektiğinden, yalnızca, her şeye gülünç bir beceriksizlikle uyguladığı en basit hilelerin kullanılışına sahip çıkmıştı. Bu okula göre, Hegel'in bütün kalıtı her konuyu doğru olarak kurmaya yarayan

basit bir yol ve gerektiği zaman, yani düşünce ve pozitif bilgi yetersiz kaldığı zaman, bir sözcükler ve konuşma oyunları toplamı ile sınırlıdır. Bu nedenle, bir Bonn'lu profesörün dediği gibi, bu Hegelciler hiçbir şey hakkında hiçbir şey anlamaz, ama her şey hakkında yazı yazabilir duruma geldiler. Yazılanların değeri de ona göreydi elbette... Bu arada bu baylar, bütün kendini beğenmişliklerine rağmen, büyük sorunlardan olabildiğince kaçınacak kadar güçsüzlüklerinin bilincindeydiler. Bilgiçlik taslayan eski bilim, olumlu <pozitif> bilgisinin üstünlüğü sayesinde kendi alanını elinde tutuyordu. Feuerbach da kurgusal kavramlar alanının boşaltılmasını istediği zaman, Hegelcilik sessizce uykuya dalmıştı ve değişmez kategorileriyle eski metafizik, bilimde yeni bir saltanata başlıyormuş gibi görünüyordu.

Bu nedenle, aslında ekonomi politikle hiç ilgisi olmayan, çözülecek bir başka sorun vardı. Bilim nasıl ele alınmalıydı? Bir yanda, Hegel'in bıraktığı tümüyle soyut ve kurgusal biçimiyle Hegelci diyalektik vardı; öte yandan da, yeniden moda olan ve burjuva iktisatçılarının kalın, bölük pörçük kitaplarını yazdıkları olağan ve esası bakımından metafizik olan Wolff'çu[56] yöntem. Bu ikinci yöntem, Kant ve özellikle Hegel tarafından kuramsal olarak öylesine yerle bir edilmişti ki, ancak tembellik ya da başka herhangi bir basit almaşık yöntemden yoksunluk, onun pratikte hâlâ varlığını sürdürmesini sağlayabilirdi. Öte yandan, Hegelci yöntem eldeki biçimiyle kesinlikle kullanılamaz bir durumdaydı. Asıl olarak idealistti ve burada sorun, daha önce geliştirilenlerden daha materyalistçe bir dünya görüşünün geliştirilmesiydi. Hegelci yöntem saf düşünceden yola çıkıyordu, oysa burada inatçı olgulardan hareket etmek gerekiyordu. Kendi kabul edişine göre "*hiç yoluyla, hiçe gitmek için, hiçten gelen*" bir yöntem, bu biçiminde, tümüyle yersiz olurdu burada.

Gene de, eldeki bütün mantıksal gereçler içinde bu, hiç değilse bir çıkış noktası olarak kullanılabilecek tek yöntemdi. Hiçbir zaman eleştirilmemiş, hiçbir zaman yenilmemişti. Büyük diyalektikçinin karşıtlarının birisi bile, onun onurlu yapısında bir tek gedik açamamıştı; Hegelci okulun onunla ne yapacağına ilişkin

56 Özel Adlar Dizini'nde Christian Wolff'a bakınız. (Der.)

en küçük bir bilgisi olmadığından, bu yöntem unutulup gitti. Bu nedenle her şeyden önce, Hegelci yöntemi eksiksiz bir eleştiriden geçirmek gerekiyordu.

Hegel'in düşünce biçimini öteki bütün filozoflardan ayıran, dayandığı muazzam tarihsel yetenekti. Biçimi soyut ve idealist olmakla birlikte, düşüncelerinin gelişimi, her zaman dünya tarihinin gelişimiyle aynı çizgide ilerliyordu ve gerçekte ona göre dünya tarihi düşünce tarihinin sınanmasından başka bir anlam taşımıyordu. Gerçek ilişki böylece ters çevrilmiş ve başının üstüne konmuş da olsa gerçek içeriği felsefenin her yanına giriyor; Hegel -izleyicilerinin tersine- cehaletle böbürlenmiyor, bütün zamanların en iyi kafalarından biri olduğu için bu etki daha da fazla oluyordu. O, tarihte bir evrim ve bir iç uyumluluk olduğunu gösteren ilk kişiydi ve bugün, onun *Tarih Felsefesi*'ndeki çok şey bize tuhaf görünse de, ondan öncekilerle ya da onun zamanından beri tarih hakkında genel düşünceler yürütmeye cüret eden herhangi biriyle karşılaştırılırsa, temel dünya görüşünün dayanağının büyüklüğü bugün bile hayranlık vericidir. Bu görkemli tarih kavrayışı, *Fenomenoloji, Estetik, Felsefe Tarihi* adlı eserlerinin her yerine işlemiş ve her yerde bu malzeme tarihsel olarak, soyut olarak çarpıtılmış bile olsa tarihle belirli bir bağlantı içinde ele alınmıştır.

Bu çağ açan tarih kavrayışı, yeni materyalist dünya görüşü için dolaysız kuramsal ön koşuldu ve böylece, mantık yöntemi içinde bir hareket noktası da sağlıyordu. Bu unutulmuş diyalektik, "saf düşünüş" açısından bile böylesi sonuçlara yol açmış ve ayrıca, bütün önceki mantık ve metafizikle bu kadar kolayca hesaplaşmış olduğuna göre; mutlaka safsata ve kılı kırk yarıcılıktan öte bir şeyler de olmalıydı onda. Ama, bütün resmi olarak kabul edilmiş felsefenin kaçınmış olduğu ve hâlâ da kaçındığı, bu yöntemin eleştirisi az şey değildi.

Marx, Hegelci mantıktan onun bu alandaki gerçek buluşlarını kapsayan özü çıkarma ve düşüncenin gelişiminin tek doğru biçimi olan, idealistçe süslemelerden arınmış basit biçimiyle diyalektik yöntemi oluşturma işine girişmiş ve bunu başarmış tek kişidir.

Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'sının temelini oluşturan yöntemin ortaya çıkarılmasını, temel materyalist görüşün kendisinden hiç de daha az önemli olmayan bir sonuç olarak

görüyoruz.

Bu yönteme göre bile yapılsa, iktisadın eleştirisinde gene de iki yol izlenebilirdi: Tarihsel açıdan eleştirmek ya da mantık açısından eleştirmek. Edebi yansımasında olduğu gibi, tarihte de, bir bütün olarak gelişim, en basit ilişkilerden en karmaşık ilişkilere doğru ilerlediğinden, ekonomi politik yazınının tarihsel gelişimi de eleştirinin birleşebileceği doğal bir yol gösterme sağlıyordu ve bir bütün olarak iktisadi kategoriler böylece mantıksal gelişimle aynı sırayı izleyecekti. Bu biçim, görünüşte, daha açık olma üstünlüğüne sahiptir; çünkü gerçekten, burada izlenen gerçek gelişimdir. Ama aslına bakılırsa, bu böylece, olsa olsa halkın daha hoşuna gider duruma gelebilirdi. Tarih çoğu zaman sıçramalar ve yalpalamalarla ilerlediğinden, bu yolla, onun her yerde izlenmesi gerekirdi. Bununla da, yalnızca, küçük bir önemi olan bir sürü malzeme araya sokulmakla kalmayacak, düşünce zincirinde de pek çok kesintiler ortaya çıkacaktı. Ayrıca iktisat tarihi burjuva toplumunun tarihi olmadan yazılamazdı; buysa, bütün ön çalışmalar eksik olduğu için, işi sonu olmayan bir duruma getirecekti. Dolayısıyla, iktisadın eleştirisini mantıksal yöntemle ele almak tek uygun yoldu. Ama aslında bu, tarihsel biçimden ve bozucu rastlantılardan soyulmuş tarihsel yöntemden başka bir şey değildi. Düşünce zinciri, bu tarihin başladığı şeyle başlamalıdır. Daha sonraki gelişimi ise tarihin seyrinin soyut ve kuramsal olarak tutarlı biçimde tıpatıp yansımasından başka bir şey olmayacaktır. Düzeltilmiş bir yansımadır bu; ama, her etkenin gelişmesinin en olgun noktasında, yani klasik biçiminde ele alınabildiği ve bizzat tarihin gerçek seyrinin koyduğu yasalara göre düzeltilmiştir.

Bu yöntemde, tarihsel olarak ve gerçekten karşımıza çıkan ilk ve en basit ilişkiden, dolayısıyla, bulunabilen ilk iktisadi ilişkiden başlayarak hareket ediyoruz. Bu ilişkiyi çözümlüyoruz. Bir ilişki söz konusu olduğuna göre, bunun *birbiriyle ilişkili* iki yanı olduğu zaten bellidir. Bu yanların her biri kendi başına ele alınır; bu da bize onların birbirlerine karşı davranış biçimini, karşılıklı etkileşimini verir. Bir çözümü gerektiren çelişmeler doğar. Ama yalnızca kafalarımızda yer alan soyut bir düşünce sürecini değil, belirli bir zamanda gerçekten ortaya çıkmış ya da hâlâ sürüp giden gerçek bir olayı ele aldığımıza göre, bu çelişmeler de pratikte gelişmiş ve

umulur ki, çözümlerini bulmuş olacaklardır. Biz de bu çözümün doğasını araştırıp bulacağız ve çözümün, iki karşıt yanının şimdi geliştirmek zorunda olduğumuz yeni bir ilişkinin kurulmasıyla ortaya çıktığını göreceğiz, vb.

Ekonomi politik *metalarla* işe başlar; ister bireylerce ister ilkel topluluklarca olsun, ürünlerin birbiriyle değiştirildiği andan itibaren başlar. Değişimde ortaya çıkan ürün metadır. Bununla birlikte, yalnızca, iki kişi ya da iki topluluk arasındaki bir *ilişki*, artık aynı kişide birleşmeyen üretici ve tüketici arasındaki ilişki, *şeye*, yani ürüne bağlandığı için bir metadır o. İşte burada, iktisadın tümünde ortaya çıkan ve burjuva iktisatçılarının kafalarında büsbütün karışıklığa yol açan özel niteliği olan bir olgu örneğiyle karşılaşıyoruz: İktisat şeylerle değil, kişiler ve son çözümlemede sınırlar arasındaki ilişkilerle uğraşır; bununla birlikte, bu ilişkiler her zaman *şeylere bağlıdırlar ve şeyler olarak görünürler.* Soyut durumlarda birtakım iktisatçılarda belli belirsiz anlaşılır duruma gelen bu bağlantı, bütün ekonomi politik için geçerli bir biçimde, ilk kez Marx tarafından bulunup çıkarılmıştır. Marx, bu buluşuyla, en güç sorunları artık burjuva iktisatçılarının bile kavrayabileceği kadar basit ve açık bir duruma getirdi.

Şimdi, metaları çeşitli görünümleriyle, iki ilkel topluluk arasındaki ilkel değiş-tokuşta ilk kez güçlükle geliştikleri gibi değil, eksiksiz gelişmeleri içinde ele alırsak; bunlar, kullanım değeri ve değişim değeri olmak üzere iki açıdan karşımıza çıkarlar ve burada hemen iktisadi tartışmalar alanına girmiş oluruz. Bugünkü gelişme durumunda Alman diyalektik yönteminin, eski, sığ ve geveze metafizik yöntemden, en azından, demiryolunun ortaçağın ulaşım araçlarından üstün olduğu kadar üstün olduğu gerçeğinin çarpıcı bir örneğini görmek isteyen, Adam Smith'i ya da herhangi bir başka saygıdeğer resmi iktisatçıyı okusun. Kullanım değerinin ve değişim değerinin bu baylara nasıl bir işkence gibi geldiğini, onları doğru dürüst ayırmakta ve her birini kendine özgü seçikliği içinde kavramakta ne kadar güçlük çektiklerini görecektir; sonra da bunları, Marx'ın basit, açık ele alışıyla karşılaştırsın.

Görülüyor ki, bu yöntemle, mantıksal gelişim hiçbir biçimde saf soyutlanma alanında kalmaya zorlanmıyor. Tam tersine, bu yöntem tarihsel örnekleri, gerçeklikle sürekli bir ilintiyi gerektirir.

Böylesi tanıtlar, toplumsal gelişmenin farklı aşamalarında tarihin seyrine olduğu kadar başlangıçtan beri iktisadi ilişkilerin belirlenimlerini ortaya çıkarmaya çalışan iktisat yazınına da ilişkin olarak, son derece çeşitlidir. Bireysel, az çok tek yanlı ya da bulanık kavrayış biçimlerinin eleştirisi de, daha sonra, özü bakımından zaten mantıksal gelişim içinde veriliyor ve bunu ana çizgileriyle formüle etmek de olanaklıdır.

ENGELS, "Marx'ın Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'sının İncelenmesi", 1859, ***Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu****, EK, s. 75-81.*

DİYALEKTİĞİN ŞEMATİK KULLANIMINA KARŞI BİLİMSEL KULLANIM

[Lenin burada, materyalizmin ve özellikle diyalektik materyalizmin öznel toplumbilimci N. Mihailovski tarafından "çürütülme"sini tartışıyor. Mihailovski Marx'ın ancak, Hegel'in geliştirdiği "diyalektik sürecin tartışılmazlığı"na dayanarak savını tanıtlayabileceğini ileri sürmüştü. - Der.]

Ve böylece materyalistler, savlarını diyalektik sürecin "tartışılmazlığı"na dayandırıyorlar! Başka bir deyişle, toplumsal kuramlarını Hegelci üçlemeler üzerinde temellendiriyorlar. Burada, *Marksizm Hegelci diyalektiktir* diyen, Marx'ın burjuva eleştiricilerinin kullana kullana eskittiği o kalıplaşmış suçlamasıyla karşı karşıyayız. Öğretinin kendisine karşı herhangi bir şey getirmeyen bu baylar, Marx'ın anlatım yöntemine sarıldılar ve böylece kuramın kendisini zayıflattıklarını sanarak, kuramın kökenine saldırdılar. Bay Mihailovski de benzer yöntemlere baş vurmakta hiç tereddüt etmiyor. Engels'in *Anti-Dühring*'inden bir bölümü bahane ediyor. Engels, Marx'ın diyalektiğine saldırmış olan Dühring'e cevap verirken, Marx'ın Hegel'in üçlemeleri yoluyla herhangi bir şeyi "tanıtlama"yı hiç düşünmediğini, yalnızca gerçek süreci inceleyip araştırdığını ve bir kuramın gerçekliğe uygunluğunu onun tek ölçütü olarak gördüğünü söyler. Bununla birlikte, kimi zaman herhangi bir tikel toplumsal olayın, tez -olumsuzlama- olumsuzlamanın olumsuzlanması biçimindeki Hegelci şemayla uyuşması durumu ortaya çıkacak olursa, bunda şaşırtıcı hiçbir şey yoktur; çünkü bu, genel olarak, doğada hiç de az rastlanır bir şey değildir. Sonra da Engels, doğal tarihten (bir tohumun gelişimi) ve toplumsal alandan örnekler vererek sürdürür: Sözgelimi, ilk önce ilkel komünizm vardı, sonra özel mülkiyet, daha sonra da emeğin toplumsallaşması geldi; ya da başlangıçta ilkel materyalizm vardı, sonra idealizm, daha sonra da bilimsel materyalizm ve bunun gibi. Engels'in kanıtındaki ana noktanın, materyalistlerin tarihsel süreci doğru ve kesin bir biçimde betimlemesi gerektiğini ve diyalektik üzerinde, üçlemenin doğruluğunu tanıtlayan örneklerin seçimi üzerinde ısrar etmenin, içinden bilimsel sosyalizmin doğup büyüdüğü Hegelciliğin, onun anlatım yönteminin, bir kalıntısından

başka bir şey olmadığını belirtmek olduğu herkesçe açıktır.[57] Gerçekten de, herhangi bir şeyi üçlemelerle "tanıtlama" girişimi kategorik olarak saçma diye ilan edildikten ve kimsenin böyle bir şey yapmayı düşünmediğini söyledikten sonra, "diyalektik" süreçlerin örneklerinin ne anlamı olabilir? Bay Mihailovski, kuram, kökeni yüzünden ayıplanmamalıdır, derken, bunu düşünüyor. Ama Engels'in kanıtlarında kuramın kökeninden fazla bir şey görebilmek için materyalistlerin, en azından tarihsel "sorun"u, uygun gerçeklere dayanarak değil, üçlemelerle ortaya koyduğunu tanıtlamak gerektiği açıktı. Bay Mihailovski bunu tanıtlamaya çalışıyor muydu? Hayır, hiç uğraşmıyordu böyle bir şeyle. Tam tersine, kendini "Marx, boş diyalektik şemayı olgusal bir içerikle öylesine doldurdu ki, onu bu içerikten, bir kabın kapağını kaldırmak gibi, hiçbir şeyi değiştirmeden kurtarmak olanaklıydı" düşüncesini kabul etmeye zorluyordu. (Bay Mihailovski'nin buradaki -geleceğe ilişkin- istisnasına gelince, onu da aşağıda ele alacağız) Bu böyleyse eğer, Bay Mihailovski neden onca istekli olarak uğraşıyor bu hiçbir şeyi değiştirmeyen kapakla? Neden materyalistlerin savlarını diyalektik sürecin tartışılmazlığına "dayandırdıkları"nı söylüyor? Bu kapakla savaşırken, neden, bilimsel sosyalizmin "dayanaklar"ından biriyle savaştığını ilan ediyor? Ayrıca, tam bir yalandır bu söylediği.

Elbette, Bay Mihailovski'nin üçlemelerin örneklerini nasıl çözümlediğini incelemeyeceğim; çünkü, tekrar ediyorum, bunun ne bilimsel materyalizmle ne de Rus Marksizmiyle herhangi bir bağlantısı yoktur. Ama burada ilginç bir soru ortaya çıkıyor; Bay Mihailovski, Marksistlerin diyalektik karşısındaki tutumunu böylesine çarpıtırken, ne gibi temellere sahipti? Çifte temel söz konusuydu: İlk olarak, Bay Mihailovski bir şey işitmişti ama, bunun neyin nesi olduğunu iyice kavrayamamıştı; ikincisi de, Bay Mihailovski başka bir hokkabazlık yapıyordu (ya da daha doğrusu,

57 Marx, 1858'de, Engels'e yazdığı bir mektupta Lasalle için şunları söylüyor: "Bu arkadaş, ikinci büyük eserinde, ekonomi politiği Hegelci bir yolla ortaya koymayı öneriyor. Eleştiriyle bir bilimi diyalektik olarak konulabilecek bir noktaya getirmenin, soyut bir hazır mantık sistemini böyle bir sistemin ancak işaretlerine uygulamaktan tümüyle farklı bir şey olduğunu, kendi zararına olarak, anlayacaktır." (Karl Marx ve Friedrich Engels, *Seçme Yazışmalar*, s. 105) (Der.)

Dühring'den borç alıyordu onu).

Birinci noktaya gelirsek; Bay Mihailovski Marksist yazını okurken, sürekli olarak toplumsal bilimde "diyalektik yöntem", yine (tek başına söz konu olan) toplumsal sorunlar alanında "diyalektik düşünce", vb. gibi deyimlere rastlıyordu. Kalbinin saflığıyla (yalnızca saflık olsaydı iyi olacaktı), bu yöntemin bütün toplumbilimsel sorunları Hegelci üçlemenin yasalarına göre çözmekten oluştuğunu veri olarak kabul etti. Eldeki konuya birazcık daha dikkat etmiş olsaydı, bu bilginin bönlüğüne inanmaktan başka bir şey yapamazdı. Marx ve Engels'in diyalektik yöntem adını verdiği yöntem -metafizik yöntemin karşıtı olarak- toplumbilimdeki bilimsel yöntemden ne eksik ne fazla bir şeydir. Buysa, toplumu sürekli bir gelişme içinde yaşayan bir organizma olarak görmekten oluşur (mekanik bir biçimde birbirini izleyen ve böylece tek tek toplumsal öğelerin herhangi bir bileşimine izin veren bir şey olarak görmekten değil). Bu bilimin incelenmesi, veri olan toplumsal biçimi oluşturan üretim ilişkilerinin nesnel bir çözümlemesini ve onun işleyiş ve gelişme yasalarının araştırılmasını gerektirir. Aşağıda, diyalektik yöntemle metafizik yöntem (toplumbilimdeki özel yöntem kuşkusuz bu kavrama aittir) arasındaki ilişkiyi, Bay Mihailovski'nin kendi kanıtlarından alınmış bir örnekle göstermeye çalışacağız. Şimdilik, yalnızca şunu gözleyeceğiz: Diyalektik yöntemin Engels (Dühring'e karşı polemikte: *Ütopyacı Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*) ya da Marx (*Kapital*'deki, onun ikinci baskısına yazılan ek açıklamadaki ve *Felsefenin Sefaleti*'ndeki çeşitli değinmeler) tarafından yapılmış tanım ya da betimlemelerini okuyan bir kişi, Hegelci üçlemelerin sözünün bile edilmediğini ve bütün söylenenin, toplumsal evrimin toplumsal-iktisadi yapıların doğal-tarihsel bir gelişme süreci olarak ele alındığını görecektir.

LENİN, "'Halkın Dostları' Nedir?", 1804, ***Seçme Eserler****, c. XI, s. 442-45.*

DİYALEKTİK VE DOĞABİLİMLERİ

Bilinen diyalektiği Alman idealist felsefesinden kurtaran ve doğanın ve tarihin materyalist anlayışına uygulayan, hemen hemen yalnızca Marx ve ben olmuşuzdur. Ama diyalektik ve aynı zamanda materyalist bir doğa anlayışı için bir matematik ve doğabilimi bilgisi gerekliydi. Marx matematik konusunda çok bilgiliydi,[58] ama doğabilimlerini ancak bölüm bölüm, atlayarak, ara sıra izleyebiliyorduk. Bu nedenle, ticaretten ayrılıp evimi Londra'ya taşıdıktan sonra gerekli zamanı ayırarak, matematikte ve doğabilimde, Liebig'in deyişiyle, olabildiğince eksiksiz bir "erginleşme"ye giriştim ve sekiz yılın en verimli bölümünü buna harcadım. Bay Dühring'in sözümona doğa felsefesine dikkatimi çevirme fırsatını bulduğumda, bu "erginleşme" sürecinin tam ortasındaydım. Bu yüzden, bu konuyla uğraşırken çoğu zaman doğru teknik deyimi bulamamam ve genellikle, kuramsal doğabilimi alanında belli bir hantallıkla hareket etmem çok doğaldır. Öte yandan, bu alanda hâlâ güvensizlik içinde olduğumu bilmem beni sakıngan yapıyordu; o zaman bilinen olgulara ilişkin olarak gerçek acemilikler etmekle ve kabul edilmiş kuramları yanlış sunmakla suçlanamam. Biri, bu konuda Marx'a yazdığı bir mektupta, benim $\sqrt{-1}$'in onuruna kayıtsızca saldırdığımdan yakınıyordu.

Matematik ve doğabilimlerini özetleyerek gözden geçirmemin, doğada yer alan sayısız değişikliğin karışıklığı arasında, tarihteki olayların görünürdeki rastlantısallığını yöneten aynı diyalektik yasalarının yürürlükte olduğu -ki bundan genellikle hiç kuşkum yoktur- kanısına her noktada varmak için yapıldığını söylemeye bile gerek yoktur. İnsan düşüncesinin gelişiminin tarihi boyunca benzer biçimde uzanıp giden ve yavaş yavaş insanın zihninde bilince varan yasalardır bunlar. İlk kez Hegel tarafından kavrayıcı ama mistik bir biçimde geliştirilmiştir. Onları bu mistik biçimden çekip çıkarmayı ve bütün basitlikleri ve evrensellikleriyle açıkça zihnin karşısına getirmeyi amaç bilmiştik. Eski doğa felsefesinin -gerçek değerine ve içerdiği pek çok verimli çekirdeğe

58 Sözgelimi, bkz., Dirk J. Struik, "Marx ve Matematik", *Science and Society*, c. XII, No. 1, Kış, 1948. (Der.)

rağmen- bizi tatmin edemediğini söylemek bile gereksizdi.[59]

Bu kitapta daha tam olarak getirildiği gibi, doğa felsefesi, özellikle Hegelci biçimiyle şu bakımdan eksikti: Doğada zaman içinde hiçbir gelişme kabul etmiyordu; "art arda" gelişi değil de, yalnızca, "yan yana sıralanışı" kabul ediyordu. Bu, bir yandan, tarihsel evrimi yalnızca "tin"e tanıyan Hegelci sistemin kendisinde temelleniyordu; bir yandan da, doğabilimlerinin o dönemdeki durumuna bağlıydı. Böylece Hegel, bulutsu kuramı Güneş sisteminin kökenini göstermiş ve dünyanın dönüşünün denizdeki kabarmalarla geciktiği yolundaki buluşuyla onun çöküşünü de ilan etmiş olan Kant'tan epeyce geride kaldı. Son olarak, bana göre, doğada diyalektiğin yasalarını kurmak gibi bir sorun olamaz; sorun, onları doğada bulup çıkarmak ve oradan başlayarak evrimleştirmektir.

Bununla birlikte, kuramsal doğabiliminin gelişmesi, belki de, benim eserimi büyük ölçüde ya da tümüyle gereksiz bir duruma getirecektir. Çünkü, büyük kütlelerle yığılmakta olan saf ampirik buluşların düzenlenmesi gereğinin kuramsal doğabilimini zorladığı devrim, doğal olayların diyalektik niteliğini ona en çok karşı olan ampiriklerin bilincine bile ulaştırabilecek bir türdedir. Eski katı antitezler, keskin, aşılmaz bölünme çizgileri gitgide ortadan kalkmaktadır. Son "soy" gazlar bile sıvılaştırılabildiğine ve bir cismin, sıvı ve gaz biçimlerinin birbirinden ayrılamayacağı bir duruma getirilebildiği tanıtlandığına göre, fiziksel durumlar önceki

59 Eski doğa felsefesine, Karl Vogt gibi, düşüncesiz kalabalıkla birlikte saldırmak onun tarihsel anlamının değerini bilmekten çok daha kolaydır. Bu felsefede bir sürü anlamsızlık ve fantezi vardır, ama bunlar gene de çağdaş görgücü <ampirik> doğabilimlerinin felsefi ol-mayan kuramlarında olduğundan daha fazla değildir. Bu felsefede pek çok anlamlı ve akla uygun yan da vardır; bunlar, evrim kuramının yayılmakta olduğu günümüzde algılanmaya başlanmıştır. Örneğin Haeckel, Treviranus ve Oken'in başarılarını kabul etmekte tümüyle haklıydı. İlk sümüksü madde ve ilk kabarcık ile Oken'in ileri sürdüğü biyolojik konutlar <postulat>, sonradan, protoplazma ve hücre olarak bulundu. Hegel'e gelince, kendilerine bir parça güç -yerçekimi gücü, yüzme gücü, elektrik kontağı gücü, vb.- bu olmazsa, bilinmeyen bir töz -ışığın tözü, sıcaklığın tözü, elektriğin tözü, vb.- bağışlandığında açıklanmamış bütün olayları açıkladığını sanan ampirik çağdaşlarından her bakımdan çok üstündü... Doğa filozoflarıyla bilinçli diyalektik doğabilimi arasındaki ilişki, ütopyacılarla modern komünizm arasındaki ilişkinin aynıdır. <Engels'in dipnotu. -Çev.>

mutlak niteliklerinin son kalıntılarını da yitirmişlerdir. Kinetik gaz kuramının, tam gazlarda eşit ısıda, tek tek gaz moleküllerinin hareket hızlarının molekül ağırlıklarıyla ters orantılı olduğu teziyle, ısı da dolaysız olarak böyle ölçülebilen hareket biçimleri arasındaki yerini alır. Bundan on yıl önce yeni bulunmuş olan hareketin büyük temel yasası, henüz salt bir enerjinin *sakımı* yasası, hareketin yok edilmezliğinin ve yaratılamazlığının bir anlatımı olarak, yani yalnızca niceliksel yönüyle kavranmasına rağmen; bu dar, olumsuz kavrayışın yerini gitgide enerjinin *dönüşümü* gibi olumlu bir düşünce almaktadır. Bu düşüncede, ilk olarak, sürecin niteliksel içeriği kendi yerini bulmakta ve dünyanın dışında bir yaratıcının son izi de silinmektedir. Hareketin niceliğinin (enerji denilen şeyin), kinetik enerjiden (mekanik kuvvet denilen şey) elektriğe, ısıya, potansiyel enerjiye vb. dönüşmesi ya da *tersinin* olmasıyla değişmeden kaldığını, yeni bir şey gibi ortaya koymaya gerek yoktur artık. Bu, bilgisi bütün doğa bilgisini kapsayan büyük temel sürecin, yani dönüşüm sürecinin kendisinin şimdi çok daha önemli olan araştırılması, önceden güvence altına alınmış bir temel görevi yapmaktadır. Biyoloji, evrim kuramının ışığında yürütüldüğünden, organik doğa alanında birbiri arkasına gelen, sınıflandırmanın değişmez sınır çizgileri ortadan kalktı. Hemen hemen sınıflandırılamayan ortadaki halkalar gün geçtikçe çoğalmaktadır; daha yakın incelemeler organizmaları bir sınıftan bir başkasına atmakta ve bir zamanlar nerdeyse iman konusu olmuş ayırt edici nitelikler mutlak geçerliklerini yitirmektedirler. Artık yumurtlayan memelilerimiz ve haber doğrulanırsa, dört ayak üzerinde yürüyen kuşlarımız var. Virchow, yıllar önce, hücrenin bulunmasını izleyerek, bireysel canlı varlığın birliğini çözüp bir hücre-devletler federasyonuna katmak zorunda kalmıştı -bilimsel ve diyalektik olmaktan çok, ilerici bir kuramdı bu-; böylece canlı (ve dolayısıyla insani) bireylik kavramı, gelişmiş canlıların vücudunda dolaşan amipsi beyaz kan yuvarlarının bulunuşuna bağlı olarak, daha da karmaşık bir duruma gelmektedir. Bununla birlikte, modern kuramsal doğabilime kısıtlı ve metafizik niteliğini veren, kesinlikle, uzlaşmaz ve çözülmez olarak ileri sürülen karşıt kutuplar ve sınıflar arasındaki zorlamayla çizilmiş sınır ve ayrım çizgileridir. Gerçekte, bu karşıtlık ve ayrımların, ancak görece

geçerli biçimde, doğada bulunabileceğinin ve öte yandan, bunların tasarlanan katılık ve mutlaklığının doğaya bizim zihnimiz tarafından sokulduğunun kabul edilmesi, doğanın diyalektik olarak kavranışının özüdür. Bu bakış açısına ulaşmak olanaklıdır, çünkü doğabiliminin biriken gerçekleri bizi buna zorluyor; ama bu gerçeklerin diyalektik niteliğine diyalektik düşüncenin yasalarının bilincine vararak yaklaşırsak, o noktaya daha kolay ulaşabiliriz. Ama ne olursa olsun, doğabilimi şimdi öylesine ilerlemiştir ki, artık diyalektik sentezden daha fazla kaçınamaz. Ancak, deneylerinin özetlendiği sonuçların kavramlar olduğu; ama kavramlarla iş görme sanatının doğuştan gelmediği ve her günkü olağan bilinçle verilmeyip gerçek düşünceyi gerektirdiği; bu düşüncenin de, tam ampirik doğabiliminin tarihi kadar uzun bir ampirik tarihi olduğu gözden kaçırılmazsa, bu süreç daha da kolaylaşacaktır. Doğabilimi, bir yandan, kendinden ayrı, dışında ve üstünde duran soyutlanmış bir doğa felsefesinden ve öte yandan da, İngiliz ampirizminden kalmış kendi sınırlı düşünce yönteminden, ancak felsefenin son iki bin beş yüz yıllık gelişimini özümlemeyi öğrenerek kurtulabilir.

*ENGELS, **Anti-Dühring**, 1885 Önsözü, s. 15-19.*

DİYALEKTİK VE BİÇİMSEL MANTIK

A. Özdeşlik yasası

Eski metafizik anlamıyla *özdeşlik yasası*, eski görüşün temel yasasıdır: a = a. Her şey kendine eşittir. Her şey sürekliydi, Güneş sistemi, yıldızlar, organizmalar. Bu yasa, doğabilimi tarafından, her ayrı durumda, azar azar çürütülmüştür; ama kuramsal olarak hâlâ yürürlüktedir ve yeninin karşısında eskiyi destekleyenlerce hâlâ ileri sürülmektedir: Bir şey aynı zamanda hem kendisi hem de başka bir şey olamaz. Ancak, gerçek, somut özdeşliğin farkı ve değişmeyi içerdiği yakın zamanlarda doğabilimi tarafından ayrıntılarıyla gösterilmiştir. Soyut özdeşlik, bütün öteki metafizik kategoriler gibi, küçük ölçekli koşulların ya da kısa zaman dilimlerinin söz konusu olduğu *her günkü* kullanım için yeterlidir; kullanılabilir olduğu sınırlar hemen hemen her durumda değişir ve nesnenin doğası tarafından belirlenir. Olağan astronomik hesaplama için elipsin, pratikte yanlışlıklar yapmaksızın, temel biçim olarak alınabildiği bir gezegen sistemi için bu sınırlar, değişimini birkaç hafta içinde tamamlayan bir böceğinkine oranla çok daha geniştir. (Başka örnekler de verilebilir; örneğin, binlerce yılık dönemlerde ortaya çıkan, türlerin başkalaşımı). Bununla birlikte, doğabiliminin kapsamlı rolü göz önüne alınırsa, tek tek her dalda bile soyut özdeşlik tümüyle yetersizdir; şimdilerde bu, genellikle uygulamada ortadan kaldırılmaktaysa da, kuramsal olarak hâlâ insanların zihninde egemendir. Doğabilimcilerin çoğu, özdeşlik ve farklılığın uzlaşmaz karşıtlar olduğunu sanırlar; oysa hakikat, bunların tek yanlı kutuplar olmasında değil, karşılıklı etkilerinde, farklılığın özdeşliğin *içinde* bulunmasındadır.

*ENGELS, **Doğanın Diyalektiği**, 1882, s. 182.*

B. Tanım: Toplamacı ve diyalektik

Yoldaş Buharin "mantıksal" temellerden söz ediyor. Kanıtının tümü, onun -belki de bilinçsiz olarak- diyalektik ya da Marksist mantığın değil, biçimsel ya da skolastik mantığın görüş açısına sahip olduğunu gösteriyor. Ne demek istediğimi açıklamak için,

yoldaş Buharin'in kendisinin verdiği çok basit bir örnekle işe başlayacağım. 30 Aralık'taki tartışma [60] sırasında şunları söylüyordu: *"Yoldaşlar, burada sürüp giden tartışma belki de pek çoğunuz üzerinde şu izlenimi bırakıyor: İki adam karşılaşıyor ve birbirlerine soruyorlar, şu kürsünün üzerinde duran bardak nedir, diye. Biri diyor ki: 'Bu bir cam silindirdir; lânet olsun öyle olmadığını söyleyene.' Öbürü de şöyle diyor: 'Bardak bir içki kabıdır; lânet olsun öyle olmadığını söyleyene!'"*

Okuyucunun da göreceği gibi, Buharin, bu örneğin yardımıyla, bana tek yanlılığın zararını popüler bir yolla açıklamak istiyordu. Minnettarlıkla kabul ediyorum bu açıklamayı ve minnettarlığımı davranışımla tanıtlamak için, diyalektikten açıkça farklı olarak toplamacılığın <eclecticism> ne olduğunun popüler bir açıklamasını sunarak karşılık vereceğim.

Bir bardak, şüphesiz, bir cam silindir ve bir içki kabıdır. Ama bardağın yalnızca bu iki özelliği ya da niteliği veya yanı, yoktur; sonsuz sayıda başka özellikleri, nitelikleri, yanları, ilişkileri ve dünyanın geri kalanıyla "dolayımları" [61] da vardır. Bardak bir mermi olarak kullanılabilecek ağır bir nesnedir. Uçmasın diye kâğıtların üstüne konabilir, tutsak bir kelebeği saklamak için kavanoz gibi kullanılabilir, üzerinde sanatsal kabartmalar ya da desenler bulunan bir nesne olarak değer kazanabilir. Bütün bunlar, onun bir içki kabı olarak kullanılabilmesi, camdan yapılmış olması, biçiminin silindirik olması ya da tam silindirik olmaması vb., vb. gerçeğinden oldukça bağımsızdır.

Biraz daha ilerleyelim. Şimdi, içki kabı olarak bir bardağa gereksinim duyuyorsam, onun biçiminin tümüyle silindirik olup olmadığını, gerçekten camdan yapılıp yapılmadığını bilmek, benim için hiç önemli değildir. Önemli olan dibinin kırık olmaması, içerken dudaklarımı kesmemesidir vb. İçmek için değil de, herhangi bir cam silindirin yapabileceği bir iş için bardağa gereksinim duyuyorsak; dibi kırık, hatta hiç dibi olmayan bir bardak bile işimize yarayacaktır.

Okulların kendilerini sınırladıkları (küçük sınıflar için uygun

60 1920'de Moskova'da yapılan sendikalar konusundaki konferans. (Der.)

61 Uğrak, "mediation." (Çev.)

kısaltmalarla birlikte öyle yapmaları da gereken) biçimsel mantık, biçimsel tanımlarla uğraşır; yalnız en yaygın ya da en göze çarpıcı olanları dikkate alır ve orada durur. İki ya da daha çok farklı tanım alınıp oldukça rastlantısal bir biçimde birleştirildiğinde (bir cam silindir ve bir içki kabı), nesnenin çeşitli yanlarına işaret etmekten fazla bir şey yapmayan toplamacı <eclectic> bir tanım ortaya çıkar.

Diyalektik mantık daha ileri gitmemizi gerektirir. En başta, bir nesneyi gerçekten bilmek için, onun bütün yanlarını, bütün bağlantılarını ve "dolayımlar"ını kucaklamak, incelemek zorundayız. İkincisi, diyalektik mantık bir nesneyi gelişmesi içinde, "kendi kendine hareketi" içinde (kimi zaman Hegel böyle koyar sorunu), değişmeleri içinde ele almamızı gerektirir. Bir bardağa ilişkin olarak, ilk bakışta açık değildir bu; ama, bir bardak bile değişmeden kalmaz, özellikle bardağın amacı, kullanımı, çevresindeki dünya ile *bağlantıları*. Üçüncüsü, insan deneyinin bütünü, hakikatin bir ölçütü olarak ve nesnenin insanın gereksinim duyduğu bağlantısının kılgısal "practical" bir göstergesi olarak, bir nesnenin "tanımı"na girmelidir. Dördüncüsü, diyalektik mantık, Plehanov'un Hegel'in ardından söylemeye düşkün olduğu gibi, "mutlak hakikat olmadığını, hakikatin her zaman somut olduğunu" öğretir.

Elbette, diyalektik mantık kavramından enine boyuna söz etmiş değilim; ama şimdilik, bu kadarı yeterlidir sanıyorum.

LENİN, "Bir Kez Daha Sendikalar Üzerine", 1921, ***Seçme Eserler,*** *c. IX, s. 65.*

GERÇEKLİĞİN İÇİNDEKİ ÇELİŞMELER

[Deniliyor ki,] çelişme = saçmalık'tır ve bu yüzden, gerçek dünyada bulunamaz. Başka konularda az çok sağduyu gösteren kişiler, bu cümleyi, tıpkı bir doğru çizginin eğri, bir eğrinin de doğru olamaması gibi geçerliği apaçık bir cümle olarak görürler. Ama, sağduyunun protestoları ne olursa olsun, diferansiyel hesap belli koşullar altında, doğru çizgilerle eğrilerin gene de özdeş olduğunu varsayar. Bu varsayımla da, doğru çizgilerin eğrilerle özdeşliğinin saçmalığı üzerinde ısrar eden sağduyunun asla varamayacağı sonuçlara ulaşır. Çelişmenin diyalektiği denilen şeyin en eski Yunanlıların zamanından bugüne kadar felsefede oynadığı rol karşısında, Bay Dühring'den daha güçlü bir muhalif bile, ona bir iddia ve bir sürü ağzı bozuk sözden başka kanıtlarla saldırmak zorunluluğunu duymalıdır kendinde.

Şeyleri dural <statik> ve cansız, her birini kendi başına, yan yana ve birbiri ardına ele aldığımız sürece bunlarda herhangi bir çelişmeyle karşılaşmadığımız doğrudur. Bir bölümü ortak, bir bölümü ayrı ve hatta birbiriyle çelişik, ama bu durumda farklı nesneler arasında dağıtılmış ve bu nedenle hiçbir çelişme içermeyen birtakım nitelikler buluruz. Bu düşünce alanının sınırları içinde, alışılmış metafizik düşünce biçimi temeli üzerinde işimizi görebiliriz. Ama şeyleri hareketleri, değişmeleri, hayatları, birbirleri üzerinde karşılıklı etkileri içerisinde ele alır almaz, durum oldukça farklı bir nitelik kazanır. O zaman hemen çelişmelerle karşılaşırız. Hareketin kendisi bir çelişmedir; basit bir mekanik yer değiştirme bile, bir cismin bir ve aynı zaman anında hem bir yerde hem başka bir yerde bulunması, bir ve aynı yerde hem bulunması hem de bulunmaması ile ortaya çıkar. Bu çelişmenin sürekli olarak kendini göstermesi ve aynı zamanda çözümü: İşte hareket kesinlikle budur.

Dolayısıyla burada, "şeylerin ve süreçlerin kendilerinde nesnel olarak bulunan ve sözde cisimleştirilmiş biçimde görünen" bir çelişmeyle karşı karşıyayız. Peki, Bay Dühring'in bu konuda söyleyecek nesi var acaba? O, şimdiye kadar "akla uygun mekanikte, tam dural ile devimsel <dinamik> arasında hiçbir köprü" bulunmadığını ileri sürüyor. En sonunda okuyucu, Bay Dühring'in pek sevdiği bu deyişin arkasında gizli olan şeyi görecektir artık. O da

şundan başka bir şey değil: Metafizik olarak düşünen zihin, durgunluk fikrinden hareket fikrine kesinlikle geçemez; çünkü yukarıda değinilen çelişme onun yolunu kapatır. Zihin için, hareket, bir çelişme olduğu için kavranılamaz bir şeydir. Hareketin kavranılamazlığını ileri sürerken, böylece kendi iradesine aykırı olarak bu çelişmenin varlığını kabul eder ve bunu yaparken de, şeylerin ve süreçlerin kendilerinde bir çelişmenin, bundan da ötede edimsel <fiili> bir kuvvet olan bir çelişmenin bulunuşunu kabul etmiş olur.

Eğer basit bir mekanik yer değişimi bile bir çelişmeyi barındırıyorsa; bu, maddenin daha üstün hareket biçimlerinde ve özellikle organik hayatta ve onun gelişiminde daha da doğrudur. Yukarıda, hayatın kesinlikle bundan -yani yaşayan bir şeyin, her an, hem kendisi hem de başka bir şey olmasından- oluştuğunu gördük. Dolayısıyla hayat da şeylerin ve süreçlerin kendilerinde bulunan ve durmadan ortaya çıkan, kendi çözümünü getiren bir çelişmedir. Bu çelişme son bulur bulmaz hayat da sona erer ve ölüm işe karışır. Düşünce alanında da çelişmelerden kaçınamadığımızı gördük. Sözgelimi, insanın içinde sınırsız olarak bulunan bilgi yetisiyle, onun dışsal koşullarla ve aynı zamanda insanların anlıksal <intellectual> yetileriyle sınırlandırılmış olan insanlardaki edimsel gerçekleşmesi arasındaki çelişme, en azından bizim için ve pratik bir bakış açısından sonu olmayan bir kuşaklar dizisi içinde, sonsuz ilerleme içinde çözümünü bulur...

Değişken büyüklüklerle ilgili işlemleriyle matematiğin kendisi diyalektiğin alanına girer. Bu ilerlemeyi matematiğe ilk kez diyalektikçi bir filozof olan Descartes'ın getirmesi, anlamlıdır. Değişken büyüklükler matematiği ile değişmeyen büyüklükler matematiği arasındaki ilişki, genel olarak, diyalektik düşünce ile metafizik düşünce arasındaki ilişkinin aynıdır. Ama bu, büyük matematikçi kitlesinin diyalektiği yalnız matematik alanında kabul etmelerini ve birçoğunun, diyalektik yolla elde edilmiş yöntemlerle eski, sınırlı metafizik biçimde iş görmeye devam etmelerini engellemez.

*ENGELS, **Anti-Dühring**, 1878, s. 132-34.*

ÇELİŞMELER: RASTLANTI VE ZORUNLULUK

Metafiziği şaşırtan bir başka çelişme de, rastlantı ve zorunluluk çelişmesidir. Bu iki düşünce belirleniminden daha keskin biçimde çelişik ne olabilir? Her ikisinin özdeş olması, yani rastlantısalın zorunlu ve zorunlunun da rastlantısal oluşu nasıl mümkün olur? Sağduyu ve onunla birlikte doğabilimcilerin büyük bir çoğunluğu, zorunluluk ve rastlantıyı her zaman için birbirini dışarıda bırakan belirlemeler olarak ele alırlar. Bir şey, bir durum, bir süreç ya rastlantısaldır ya da zorunlu; ama her ikisi değil. Öyleyse her ikisi de doğada yan yana var olurlar; doğa bütün nesne ve süreç türlerini içerir, bunların kimileri rastlantısaldır, kimileri de zorunlu. Burada önemli olan, iki türü birbirine karıştırmamaktır. Dolayısıyla, örneğin, birisi önemli özgül karakterleri zorunlu varsayar, türlerin bireyleri arasındaki öteki farkları rastlantısal olarak niteler; bu, bitkiler ve hayvanlar için olduğu kadar kristaller için de geçerlidir. Ondan sonra, aşağı grup yukarı gruba göre yine rastlantısal olur; böylece, Gelis (kedi) ya da Agnus (at) cinsinde ne kadar farklı türün içerildiği, bir sınıfta kaç tane cins ve takım bulunduğu, bu türlerin her birinde kaç bireyin var olduğu ya da belli bir bölgede kaç farklı tür hayvan bulunduğu ya da genel olarak direy[62] ve biteyin[63] neye benzediği rastlantıya bağlı bir şey olarak ilan edilir. Bu demektir ki, yasalar altına konabilen yani *bilinen şey* ilginçtir; yasalar altına konamayan ve dolayısıyla bilinemeyen şey bir kayıtsızlık konusudur ve ihmal edilebilir. Burada bütün bilim sona erer; çünkü araştırmak zorunda olduğu, *bilmediğimiz* şeydir. Bunun anlamı şudur: Genel yasalar altına getirilebilen zorunludur, getirilemeyense rastlantısal. Bunun, açıklayabildiğini doğal olarak ilan edip, açıklayamadığını doğaüstü nedenlere bağlayan cinsten bir bilim olduğunu herkes anlayabilir. Açıklanamayan şeyin nedenini rastlantı ya da Tanrı diye nitelemem, şeyin kendisi söz konusu olduğunda tümüyle önemsizdir. Her ikisi de şunun dile getirilişidir yalnızca: Bilmiyorum ve bu yüzden de bilime ilişkin değildir. Gerekli bağlantının eksik olduğu yerde bilim de son bulur.

62 Belli bir bölgede yetişen hayvanların tümü; "fauna". (Çev.)

63 Belli bir bölgede yetişen bitkilerin tümü; "flora". (Çev.)

Bu görüşün karşısında, Fransız materyalizminden doğabilime geçmiş olan, gerekircilik <determinism> vardır. Rastlantıyı tümüyle yadsıyarak ortadan kaldırmaya çalışır. Bu kavrayışa göre, doğada yalnızca basit, dolaysız zorunluluk yürürlüktedir. Bir bezelye tohum zarfında dört ya da altı değil beş bezelyenin bulunması; bir köpeğin kuyruğunun ne bir parça uzun ne bir parça kısa, beş inç uzunluğunda olması; belli bir yonca çiçeğinin bu yıl bir arı tarafından döllenip bu işin bir başka arı tarafından yapılmaması, kesinlikle belirli bir arı tarafından ve belirli bir zamanda yapılmış olması; rüzgârın getirdiği belli bir karahindiba çiçeği tohumunun filiz verip bir başkasının filiz vermemesi; geçen gece sabaha karşı saat dörtte beni bir pirenin ısırması ve saat üçte ya da beşte değil de dörtte ve de sol baldırımdan değil sağ omuzumdan ısırması: İşte bütün bunlar neden ve sonucun değiştirilemeyen zincirlenişinden, sarsılmaz bir zorunluluktan doğmuş olgulardır; üstelik bu zorunluluk öyle nitelik taşıyordu ki, Güneş sisteminin içinden çıktığı gaz yuvarlağı bile bu olayları başka bir biçimde değil, bu biçimde olmak zorunda bırakacak bir nitelikte oluşmuştu. Bu tür bir zorunlulukla da tanrıbilimsel "teolojik" doğa görüşünden kurtulamayız. İster Augistine ve Calvin'le birlikte Tanrı'nın ölümsüz buyruğu diyelim buna, ister Türkler gibi *kısmet*[64] ya da zorunluluk diyelim, hepsi hemen hemen aynıdır bilim için. Bu durumların hiçbirinde nedenler zincirini izlemek gibi bir sorun yoktur; böylece biz her durumda aynı ölçüde kavrayışlıyızdır. Zorunluluk denilen şey boş bir deyiş olarak kalır, onunla birlikte rastlantı da önceden nasılsa öyle kalır. Tohum zarfındaki bezelye tanelerinin sayısının neye bağlı olduğunu gösteremediğimiz sürece, bir rastlantı konusu olarak kalır bu; olayın daha Güneş sisteminin ilk oluşumunda görüldüğü iddiası ise bizi bir adım bile ileri götürmez. Dahası var. Bu bireysel bezelye başağı olayını nedensel zincirlenişinde geriye doğru izlemeyi görev bilen bir bilim, bilim olmaktan çıkar, bir oyalanma olurdu. Çünkü aynı bezelye tohum zarfının daha başka sayısız bireysel ve görünüşte rastlantısal niteliği de vardır: renk çeşitleri, kalınlık, kabuğun sertliği, bezelye tanelerinin büyüklüğü. Üstelik burada, mikroskopla ortaya çıkarılmış

64 Engels burada Türkçe "kısmet" sözcüğünü kullanıyor. (Çev.)

bireysel özelliklerden hiç söz etmiyoruz. Öyleyse bir tek bezelye tohum zarfı, dünyadaki bütün botanikçilerin çözebileceğinden daha çok nedensel bağlantı verebilirdi.

Demek ki, burada, rastlantı zorunlulukla açıklanmamış; zorunluluk, salt rastlantısal olanın ürünü derecesine indirilmiştir. Belli bir bezelye tohum zarfının beş ya da yedi değil de altı tane bezelye tanesi taşıması olgusu, eğer, Güneş sisteminin hareketi yasası ya da enerjinin dönüşümü yasası ile aynı sıraya konursa; aslında, rastlantı zorunluluk durumuna yükseltilmiş olmaz, zorunluluk rastlantı düzeyine indirilmiş olur. Bunun da ötesinde, belli bir bölgede yan yana var olan organik ve organik olmayan türlerin ve bireylerin çeşitliliğinin bozulamayacak bir zorunluluğa ne kadar çok dayandığı ileri sürülebilse de, ayrı türler ve bireyler için bu çeşitlilik eskiden olduğu gibi, bir rastlantı sorunu olarak kalır. Bir tek hayvan için nerede doğduğu, yaşamak için hangi ortamı bulduğu, hangi düşmanların ve kaç tane düşmanın onu tehdit ettiği bir rastlantı sorunudur. Ana bitki için, rüzgârın tohumlarını nereye kadar savuracağı; yavru bitki için tohumun çimleneceği toprağı nerede bulacağı rastlantıya bağlıdır; burada da bize her şeyin bozulamayacak bir zorunluluğa dayandığı yolunda güvence vermek, zavallıca bir avuntudur. Belli bir bölgedeki, hatta bütün dünyadaki doğal nesnelerin karmakarışık halde bir araya gelmesi, sonsuzluktan başlayarak gelen ilk belirleme olmasına rağmen, önceden olduğu gibidir, yani bir rastlantı sorunudur.

Hegel bu iki görüşe karşı, rastlantının rastlantısal olduğu için bir nedeni olduğu ve bunun gibi, rastlantısal olduğu için bir nedeni bulunmadığı; rastlantısal olanın zorunlu olduğu, zorunluluğun kendini bir rastlantı olarak belirlediği ve öte yandan bu rastlantının da mutlak zorunluluk olduğu yolundaki o zamana kadar hemen hemen işitilmemiş önermelerle ortaya çıktı (*Mantık, II, s. 173-86: "Edimsellik"*). Doğabilimi bu önermeleri paradoksal oyalamalar olarak, kendi kendisiyle çelişik anlamsızlık olarak hesaba katmadı ve kuramsal bakımdan, bir yandan, bir şeyin ya rastlantısal ya da zorunlu olduğunu, aynı anda ikisi birden olamayacağını kabul eden Wolff'çu metafiziğin düşünce yoksunluğunda; öte yandan da, sözlerde rastlantıyı genel olarak yadsıyan ama bunu, uygulamada her durumda rastlantıyı kabul etmek için yapan ve

ötekinden daha az düşünce yoksunu olmayan mekanik gerekircilikte direndi.

Doğabilimi bu yolda düşünmeyi sürdürürken, Darwin'in kişiliğinde ne yaptı?

Darwin, çağ açan eserinde, rastlantının var olan en geniş temelinden hareket etti. Bir tek türün içindeki bireyler arasındaki rastlantısal farklılıklar, türün karakterini bozuncaya kadar vurgulanmış bulunan ve en yakın nedenleri bile ancak pek az durumda kanıtlanabilen farklılıklar, Darwin'i, biyolojinin daha önceki bütün düzenliliğinin temelinden, yani önceki metafizik katılığı ve değişmezliği içindeki tür kavramından kuşkulanmaya zorladı. Bununla birlikte, tür kavramı olmaksızın bütün bilim bir hiçti. Bilimin bütün dallarında temel olarak tür kavramına gerek vardı: insan anatomisi ve karşılaştırmalı anatomi, embriyoloji, zooloji, paleontoloji, botanik vb... Tür kavramı olmaksızın neydi bunlar? Onların bütün sonuçları yalnızca şüpheli duruma düşmekle kalmadı, doğrudan doğruya askıya alındı. Rastlantı, o zamana kadar kavranmış biçimiyle zorunluluğu yıkıyor.[65] Önceki zorunluluk düşüncesi çöküyor. Onu bırakmamak, kendi kendisiyle ve gerçeklikle çelişir durumdaki insan istemine bağlı bir belirlemeyi bir yasa olarak doğaya zorbalıkla kabul ettirmek, böylece canlı doğadaki bütün iç zorunluluğu yadsımak, genel olarak rastlantının kaos halindeki krallığının canlı doğanın biricik yasası olduğunu ilan etmek demektir.

*ENGELS, **Doğanın Diyalektiği** (1882), s. 230-34.*

65 Bu arada toplanan rastlantısal olaylar malzemesi eski zorunluluk düşüncesini boğdu ve darmadağın etti.

DİYALEKTİĞİN YASALARI

Diyalektiğin yasalarının çıkarılacağı yer, doğanın ve insan toplumunun tarihidir. Çünkü bunlar, düşüncenin kendisinin olduğu kadar, tarihsel gelişimin de iki yönünün en genel yasalarından başka bir şey değildir. Gerçekte bunlar esas olarak üçe indirgenebilir:

- Niceliğin niteliğe ve niteliğin niceliğe dönüşümü yasası;
- Karşıtların birbirinin içine girmesi yasası;
- Olumsuzlamanın olumsuzlanması (yadsımanın yadsınması) yasası.

Üçü de Hegel tarafından, onun idealist biçiminde, salt düşünce yasaları olarak geliştirilmiştir: Birincisi, *Mantık*'ının birinci bölümünde, Varlık Öğretisi'nde; ikincisi, *Mantık*'ın ikinci ve en önemli bölümünü, Öz Öğretisi'ni doldurur; üçüncüsü ise bütün sistemin kuruluşu için temel yasa olarak biçimlenir. Buradaki yanılgı, bu yasaların doğa ve tarih üzerinde düşüncenin yasaları olarak kabul ettirilmesinde ve onlardan çıkarılmamasındadır. Tüm zorlama ve çoğu zaman çirkin ele alış biçiminin kaynağı budur işte; evren, ister istemez, kendisi de yalnızca insan düşüncesinin evriminin belirli bir aşamasının ürünü olan düşünce sistemine uymak zorundadır. Sorunu tersine çevirirsek, her şey basitleşir ve idealist felsefede onca gizemli görünen diyalektik yasalar bir anda basitleşir ve gün gibi açık olur.

Ayrıca, Hegel'i bir parça tanıyan herkes, yüzlerce pasajda onun doğadan ve tarihten, diyalektik yasaların tek tek en çarpıcı açıklayıcı örneklerini verebilecek güçte olduğunun farkına varacaktır.

Burada bir diyalektik el kitabı yazacak değiliz; yalnızca, diyalektik yasaların gerçekten doğanın yasaları olduğunu ve onun için kuramsal doğabilimde de geçerli olduğunu göstermeye çalışıyoruz. Bu yüzden, bu yasaların birbirleriyle bağlantılarına giremiyoruz.

*ENGELS, **Doğanın Diyalektiği** (1882), s. 26.*

NİCELİK VE NİTELİĞİN KARŞILIKLI ETKİLEŞİMİ

A. Doğabilimlerinde

Niceliğin niteliğe ve niteliğin niceliğe dönüşümü yasası. Biz kendi amacımız için, doğada, her bir durum için kesinlikle saptanmış bir biçimde, niteliksel değişimin ancak maddeye ya da harekete (enerji denilen) nicelik eklenmesi ya da çıkarılmasıyla meydana geldiğini söyleyerek dile getirebiliriz bunu.

Doğadaki bütün niteliksel farklılıklar, kimyasal bileşim farklılıklarına ya da hareketin (enerjinin) farklı nicelik ya da biçimlerine veya hemen hemen her zaman olduğu gibi, her ikisine dayanır. Öyleyse, madde ya da hareketi ekleyip çıkarmadan, yani ilgili cisimde niceliksel değişme olmaksızın, bir cismin niteliğini değiştirmek olanaksızdır. Dolayısıyla bu biçimde, Hegel'in gizemli ilkesi yalnız çok akla uygun değil, epeyce de açık görünür.

Cisimlerin çokluk ve toplam durumlarının, moleküllerin çeşitli gruplaşmalarına dayandıkları için, cisimlere iletilen hareket niceliklerinin büyük ya da küçük oluşuna bağlı bulunduğunu belirtmeye pek gerek yoktur.

Peki ama, hareketin ya da enerji denilen şeyin biçim değişimi konusunda durum nedir? Isıyı mekanik harekete ya da mekanik hareketi ısıya çevirirsek, nicelik aynı kalırken nitelik değişir mi? Çok doğru! Ama hareketin biçim değişimi Heine'nin kusurları gibidir; herkes kendi başına erdemli olabilir, çünkü kusur işlemek için her zaman iki kişi gereklidir. Hareketin biçiminin değişmesi, her zaman, en azından iki cisim arasında yer alan bir süreçtir; bunlardan biri belli bir nitelikteki hareketin (örn., ısı) belirli bir niceliğini yitirirken, öteki de başka nitelikte bir hareketin (mekanik hareket, elektrik, kimyasal ayrışma) buna karşılık olan bir niceliğini kazanır. Dolayısıyla burada, nicelik ve nitelik karşılıklı olarak birbirine uyar. Şimdiye kadar, tek bir soyutlanmış cisim içerisinde, hareketi bir biçimden bir başkasına dönüştürmek olanaklı görülmemiştir.

Burada en başta cansız cisimlerle ilgileniyoruz; aynı yasa canlı cisimler için de geçerlidir ama çok karmaşık koşullar altında işler ve şimdilik niceliksel ölçüm, bizim için hâlâ olanaksızdır.

Herhangi bir cansız cismin gittikçe daha küçük parçalara

bölündüğünü tasarlarsak, ilkin hiçbir niteliksel değişme meydana gelmez. Ama bunun bir sınırı vardır: Buharlaşmada olduğu gibi, serbest durumda ayrı moleküller elde etmeyi başarırsak, bunları çoğunlukla daha da küçük parçalara bölebiliriz, ama ancak tam bir nitelik değişimiyle. Molekül, kendinden çok farklı özellikleri olan atomlarına ayrılır. Çeşitli kimyasal öğelerden oluşan moleküllerde, bu öğelerin atomları ya da molekülleri bileşik molekülün yerinde ortaya çıkar, öğelerin moleküllerinde ise, çok değişik niteliksel etkiler yapan serbest atomlar ortaya çıkar: Oluşum halindeki oksijenin serbest atomları, molekülde birleşik atmosfer oksijeni atomlarının asla gerçekleştiremeyeceği etkileri kolayca yaratabilir.

Ama molekül, ait olduğu cismin kütlesinden niteliksel olarak da farklıdır. Bu kütleden bağımsız olarak ve bu kütle görünüşte durgunken hareketlere girişebilir, örneğin ısı titreşimlerinde durum öyledir. Komşu moleküllere göre konumunun ve onlarla olan bağlantılarının değişmesiyle, cismi çokluk durumuna ya da farklı bir toplam durumuna getirebilir.

Böylece saf bir niceliksel işlem olan bölmenin, niteliksel bir farklılığa dönüştüğü bir sınırı olduğunu görüyoruz: Kütle yalnızca moleküllerden oluşur ama, molekülden özü bakımından farklı bir şeydir; tıpkı molekülün de atomdan farklı oluşu gibi. Göksel ve yersel kütlelerin bilimi olarak mekaniğin, molekülün mekaniği olarak fizikten ve atomun fiziği olarak kimyadan ayrılışının temeli işte bu farklılıktır.

Mekanikte hiçbir nitelik ortaya çıkmaz; en çok denge, hareket, potansiyel enerji gibi durumlar söz konusudur ki bunların tümü de hareketin ölçülebilir aktarılmasına bağlı olup niceliksel olarak gösterilebilirler. Öyleyse burada niteliksel bir değişme yer aldıkça bu, ona karşılık olan bir niceliksel değişimce belirlenir.

Fizikte cisimler, kimyasal olarak değiştirilemez ya da farksız olarak ele alınır; biz onların molekül durumlarının değişmeleriyle ve her durumda, hiç değilse iki yandan birinde, molekülü harekete getiren hareketin biçiminin değişimiyle ilgiliyiz. Burada her değişim niceliğin niteliğe bir dönüşümüdür; cisimde bulunan ya da ona iletilmiş şu ya da bu biçimdeki bir hareketin miktarının niceliksel değişiminin bir sonucudur. "Böylece suyun sıcaklığı, her şeyden önce, onun sıvılığı bakımından önemsiz bir noktadır; ama

sıvı suyun sıcaklığının yükseltilip alçaltılmasıyla, bu birleşme durumunun niteliksel bir değişime *uğradığı* bir noktaya gelinir ve su buhar ya da buza dönüşür".[66] Buna benzer biçimde, bir elektrik akkor lambasının platin telini kor haline getirmek için belirli bir en az akım gücüne gerek vardır. Her metalin de kendi akkorlaşma ve erime ısısı vardır; her sıvı, belli bir basınçta -araçlarımız gerekli ısıyı üretmemize izin verdiği sürece- donma ve kaynama noktasına sahiptir. Son olarak, her gazın da basınç ve soğutma ile sıvılaştırılabileceği bir kritik noktası vardır. Kısacası, fizikte değişmez denilen şeylerin çoğu, hareketin niceliksel olarak artırılmasının ya da azaltılmasının ilgili cismin durumunda niteliksel değişim yarattığı, dolayısıyla niceliğin niteliğe dönüştüğü düğüm noktalarının tanımlanmalarından başka bir şey değildir.

Bununla birlikte, Hegel'in bulduğu doğa yasasının en önemli zaferlerini kutladığı alan, kimya alanıdır. Kimya, cisimlerin niceliksel bileşimlerinin değişmesi sonucunda ortaya çıkan niteliksel değişimlerinin bilimi, diye nitelenebilir...

İnsan toplumunun tarihinde olduğu gibi biyolojide de, aynı yasa her aşamada geçerliğini sürdürür. Ama biz burada, nicelikler kesinlikle ölçülebilir ve izlenebilir olduğundan, kesin <exact> bilimlerden alınan örnekler üzerinde durmayı yeğliyoruz.

Şimdiye kadar niceliğin niteliğe dönüşümünü mistisizm ve anlaşılmaz bir deneyüstücülük olarak yeren aynı baylar, belki de şimdi, bunun kendilerinin uzun zamandır uyguladığı apaçık, önemsiz ve basmakalıp bir şey olduğunu ve bu yüzden hiç de yeni bir şey öğrenmediklerini açıklayacaklardır. Ama doğanın, toplumun ve düşüncenin gelişiminin genel bir yasasını evrensel olarak geçerli biçimiyle ilk kez formüle etmiş olmak, her zaman tarihsel önemi olan bir edim olarak kalacaktır. Eğer bu baylar yıllardır ne yaptıklarını bilmeden niceliği niteliğe dönüştürmüşlerse, Molière'in hiç farkında olmadan bütün hayatı boyunca nesir konuşmuş olan Mösyö Jourdain'i ile kendilerini avutmak zorunda kalacaklardır.

*ENGELS, **Doğanın Diyalektiği** (1882), s. 27-30 ve 33.*

66 Hegel, *Hegel'in Mantığı*, İngilizce'ye çev. W. Wallace, s. 202.

B. Toplumsal bilimlerde

"Hegel'in, niceliğin niteliğe dönüştüğü ve böylece bir öndeliğin <avans> belli bir büyüklüğe ulaşınca, salt bu niceliksel artışla sermaye durumuna geldiği biçimindeki karışık ve sisli görüşüne başvurmak, ne kadar gülünç bir şey oluyor!"

Bay Dühring'in bu "temizlenmiş" sunuşunda kuşkusuz epeyce tuhaf görünüyor durum. Ama biz, özgün biçiminde, Marx'ta nasıl görünür bu, ona bakalım. Sayfa 294'te[67] Marx, değişmeyen ve değişken sermaye ile artı değerin daha önceki incelenişine dayanarak, şu sonucu çıkarır: *"Her para ya da değer toplamı, istenilen biçimde sermayeye dönüştürülemez. Bu dönüşümün olması için, gerçekte, paranın ya da metaların bireysel sahiplerinin elinde önceden belli bir en az para ya da değişim değerinin bulunması gerekir."*

Ondan sonra da, sekiz saat kendisi için -yani ücretinin değerini üretmek için- geri kalan dört saatte de kapitalist için, doğrudan doğruya kapitalistin cebine giren artı değeri üretmek için çalışan, sanayinin herhangi bir dalındaki bir işçinin durumunu örnek olarak alır. Bu durumda bir kapitalist, kendisinin işçilerinden biriyle aynı düzeyde yaşamını sürdürebilmesini sağlayacak kadar bir artı değere her gün sahip çıkabilmek için, iki işçiyi hammaddeler, emek araçları ve ücretlerle donatmasına yetecek miktarda harcanabilir bir değer toplamına sahip olmak zorundadır. Kapitalist üretimin amacı da salt yaşamın sürdürülmesi değil, servetin artırılması olduğuna göre, adamımız bu iki işçisiyle hâlâ bir kapitalist değildir. Sıradan bir işçinin iki katı kadar iyi yaşayabilmek ve ayrıca üretilen artı değerin yarısını da sermayeye çevirebilmek için, kapitalist, sekiz işçi çalıştırmalı, demek ki, yukarıda varsayılanın dört katı kadar bir harcanabilir değer toplamına sahip olmalıdır. İşte ancak bundan sonra ve her küçük değer toplamının sermayeye dönüştürülmeye yetmediğini, bunun için her gelişme dönemine ve her sanayi dalına göre değişen miktarda bir en az <minimum> toplamın gerektiği olgusunu aydınlatıp ortaya koyan daha başka açıklamalardan sonradır ki, Marx şu gözlemde bulunur: *"Doğabilimlerinde olduğu gibi burada da, Hegel'in bulduğu (Mantık'ında)*

67 Karl Marx, *Kapital*, c. 1, Bölüm XI.

yasa, yani salt niceliksel farklılıkların belli bir noktanın ötesinde niteliksel değişmelere döndüğü yasası, doğruluğunu gösteriyor."

Şimdi bırakalım, Dühring'in Marx'a söylediğinin tam karşıtını yükleyen, o üstün ve soylu üslubuna hayran kalsın okuyucu. Marx şöyle diyor: Bir değer toplamının, ancak, koşullara göre değişen ama her durumda belirli bir en azı bulunan bir noktaya ulaştığı zaman sermayeye dönüşebilmesi olgusu, işte bu olgu, Hegelci yasanın doğruluğunun bir tanıtıdır. Bay Dühring'se ona şunları söyletiyor: Hegelci yasaya göre, nicelik niteliğe dönüştüğü için, *"bundan dolayı"* "bir öndelik <avans>, belli bir büyüklüğe ulaşınca, sermaye olur." Demek ki, <Marx'ın söylediğinin> tam karşıtı.

Bay Dühring'deki "eksiksiz hakikatin çıkarları uğruna" ve "mesleki çevreler dışındaki halka karşı olan görevi" yüzünden, doğru olmayan bir biçimde alıntılar yapma alışkanlığını, onun Darwin'i yargılayışı dolayısıyla öğrenmiş bulunuyoruz. Bu alışkanlığın gerçeklik felsefesinin bir iç zorunluluğu olduğu gittikçe daha çok açıklık kazanmaktadır ve bu kuşkusuz çok *"kısa bir usuldür"*. Bay Dühring'in Marx'a *"öndelik"* falan gibi şeylerden (her neyse bu) söz ettirdiği olgusunu bir yana bırakalım; oysa Marx yalnızca, hammaddeler, emek araçları ve ücretler biçiminde yapılmış bir ödeme olarak öndelikten söz eder. Ve böylece Bay Dühring, Marx'a tam anlamıyla saçma bir söz söyletmeyi başarıyor. Sonra da kendi uydurduğu saçmalığı gülünç diye nitelemek yüzsüzlüğünü gösteriyor. Ona karşı kendi gücünü denemek için Darwin'in düşsel bir imgesini kurduğu gibi, burada da Marx'ın düşsel bir imgesini yaratıyor. Gerçekten "son modaya uygun ve gösterişli bir tarihsel usul!"

Daha önce, dünya şematiği konusunda, -niceliksel değişimin belli noktalarda, birdenbire niteliksel bir farklılığı yarattığı- Hegelci ölçü ilişkileri düğüm çizgisine ilişkin olarak bir parça kazaya uğrayan Bay Dühring'in, zayıf bir anında kendisinin de bu ilkeyi kabul edip kullandığını görmüştük. Orada biz en iyi bilinen örneği, suyun durumunun değişimin örneğini vermiştik: Normal atmosfer basıncı altında su, sıfır santigrat derecede sıvı durumdan katı duruma, yüz santigrat derecede sıvı durumdan gaz durumuna geçer; öyle ki her iki dönüm noktasında da ısıdaki salt niceliksel değişim, suyun durumunda niteliksel bir değişime yol açar.

Bu yasayı tanıtlamak için, gerek doğada, gerekse insan

toplumunda yüzlerce benzer olgu gösterebiliriz. Bunun için, sözgelimi, Marx'ın *Kapital*'inin bütün IV. Bölümü -Göreli Artı Değerin Üretimi; İşbirliği, İşbölümü ve Manifaktür, Makineleşme ve Büyük Ölçekli Sanayi- ele alınan şeylerdeki niceliksel değişimlerin niteliği ve niteliksel değişimlerin de niceliği değiştirdiği; dolayısıyla Bay Dühring'in o kadar nefret ettiği bir deyişi kullanırsak, niceliğin niteliğe ve niteliğin niceliğe dönüştüğü sayısız durumu inceler. Birçok insanın işbirliğinin pek çok kuvvetin tek bir kuvvette birleşmesinin, Marx'ın deyimiyle söylersek, tek tek bu güçlerin toplamından öz olarak farklı "yeni bir güç" yaratması olgusu bunun bir örneğidir.

Sonuç olarak, niceliğin niteliğe dönüşümü konusunda bir tanığa daha başvuracağız: Bu da, Napoleon. Kötü binici ama disiplinli olan Fransız süvarisiyle, teke tek savaşta zamanlarının şüphesiz en iyi süvarileri olan ama disiplinden yoksun Memluklar arasındaki savaşlarla ilgili olarak şunları anlatır: "İki Memluk üç Fransızdan şüphesiz üstündü; 100 Memluk 100 Fransıza eşitti; 300 Fransız 300 Memluka genellikle üstün gelebiliyordu ve 1000 Fransız 1500 Memluku her zaman yeniyordu." Tıpkı Marx'ta, değişik de olsa, belli bir en az değişim değeri toplamının onun sermayeye dönüşümü için zorunlu oluşu gibi; Napoleon'da da, sıkışık düzen ve planlı uygulamada cisimleşmiş disiplin kuvvetinin kendini ortaya koyması ve daha büyük sayıda bile olsa, daha iyi koşumlu, daha usta binici ve savaşçı ve en azından düşmanları kadar yiğit atlılardan oluşan düzensiz bir süvari birliğine üstün gelmesi için; bu süvari birliğinin belirli bir en az sayıya sahip olması zorunluydu. Ama bu, Bay Dühring'e neyi tanıtlar ki? Avrupa'yla çatışmasında Napoleon pek kötü bir biçimde yenilmedi mi? Yenilgiden yenilgiye sürüklenmedi mi? Hem de neden dersiniz? Çok basit, süvari taktiklerine karışık ve bulanık Hegelci kavramları soktuğu için.

*ENGELS, **Anti-Dühring** (1878), s. 136-39, 141.*

C. Emek sürecinde

Tıpkı, bir süvari bölüğünün saldırı gücünün ya da bir piyade alayının savunma gücünün, ayrı ayrı alındığında tek tek süvari ya da piyadelerin saldırı ya da savunma güçlerinin toplamından öz olarak farklı oluşu gibi; soyutlanmış işçilerin harcadığı mekanik kuvvetlerin toplamı da, birçok kişi, bölümlere ayrılmış bir ve aynı işte -ağır bir şeyi kaldırmak, bir vinci kullanmak, bir engeli kaldırmak gibi- aynı anda görev aldığı zaman ortaya çıkan toplumsal kuvvetten farklıdır. Böyle durumlarda, birleşmiş emeğin yarattığı, bireysel soyutlanmış emek tarafından ya hiç yaratılamaz ya büyük bir zaman harcanmasıyla yaratılabilir ya da çok cüce bir ölçekte kalır. Burada yalnızca, işbirliği yoluyla bireyin üretici gücünde bir artışla değil, bir de yeni bir gücün, kitlelerin ortaklaşa <collective> gücünün yaratılmasıyla karşı karşıyayız.

Pek çok kuvvetin bir tek kuvvette birleşmesinden doğan yeni güç bir yana, salt toplumsal ilişki, pek çok sanayide her bireysel işçinin etkenliğini yükselten bir yarışma ve bir canlılık uyarımı doğurur. Bu nedenledir ki, birlikte çalışan bir düzine insan, 144 saatlik ortaklaşa iş günlerinde, her biri 12 saat çalışan 12 tane soyutlanmış işçiden ya da arka arkaya 12 gün çalışan bir insandan çok daha fazla üretir. Bunun nedeni insanın, Aristo'nun ileri sürdüğü gibi siyasal değilse, her durumda toplumsal bir hayvan olmasıdır.

*MARX, **Kapital**, (1876), c.1, s. 357.*

KARŞITLARIN BİRLİĞİ VE ÇATIŞMASI

Bir tek bütünün parçalanmış ve onun çelişen parçalarının bilinmesi... diyalektiğin *özüdür* ("esaslar"ından biridir; temel değilse, temel karakteristiklerinden ya da özelliklerinden biridir). Hegel de sorunu kesinlikle böyle koyar işte. (Aristoteles *Metafizik* adlı eserinde sürekli olarak bununla *uğraşır* ve Herakleitos'la, Herakleitosçu düşüncelerle *savaşır*).

Diyalektiğin içeriğinin bu yönünün doğruluğu bilimin tarihiyle sınanmalıdır. Diyalektiğin bu yönü (örneğin, Plehanov'da) genellikle yeterince dikkat çekmiş değildir; karşıtların özdeşliği *örnekler* toplamı olarak alınmıştır: "örneğin, bir tohum", "örneğin, ilkel komünizm". Aynı şey Engels için de doğrudur. Ama o, bunu "sorunu anlaşılır hale getirmek uğruna" yapar, bir *bilme yasası* olarak (ve nesnel dünyanın bir yasası olarak) değil.

Matematikte: + ve - ; diferansiyel ve integral.

Mekanikte: Etki ve tepki.

Fizikte: Artı ve eksi elektrik.

Kimyada: Atomların birleşmesi ve çözüşmesi <dissociation>.

Toplumsal bilimde: Sınıf mücadelesi.

Karşıtların özdeşliği ("Birliği" demek, belki de, daha doğru olacak; özdeşlik ve birlikte terimleri arasındaki fark burada özellikle önemli olmamasına rağmen. Belli bir anlamda ikisi de doğrudur.) bütün doğa olayları ve süreçlerindeki (zihin ve toplum da *içinde olmak üzere*) çelişkili, birbirini dışırda bırakan, karşıt yönsemelerin kabul edilmesidir. "Kendi kendine hareket"lerinde, kendiliğinden gelişmelerinde, gerçek hayatlarında dünyanın bütün süreçlerinin bilgisi için <gerekli> koşul, onların bir karşıtların birliği olarak bilgisidir. Gelişme karşıtların "mücadele"sidir. Gelişmenin (evrimin) iki temel (ya da iki olanaklı-?- ya da iki tarihsel olarak gözlenebilir-?-) kavranışı şunlardır: Azalma ve artma olarak, yinelenme olarak gelişim ve bir karşıtların birliği olarak gelişim (bir birliğin birbirini dışarıda bırakan karşıtlara bölünmesi ve onların karşılıklı ilişkisi).

Hareketin ilk kavranışında, *kendi kendine* harekette, itici gücü, kaynağı, güdüsü gölgede kalır (ya da bu kaynak dışsallaştırılır: Tanrı, özne, vb). İkinci kavranışta, asıl dikkat kesinlikle *"kendi*

kendine" hareketin kaynağının bilgisine yöneltilmiştir.

İlk kavrayış, cansız, solgun ve kurudur. İkincisi canlıdır. Tek başına ikincisi, var olan her şeyin "kendi kendine hareket"inin anahtarını verir; "sıçramalar"ın, "süreklilikteki kesinti"nin, "karşıtına dönüşme"nin, eskinin yıkılışının ve yeninin ortaya çıkışının anahtarını yalnız o verir.

Karşıtların birliği (çakışması, özdeşliği, eşit etkisi) koşullu, geçici, süreksiz, görelidir. Birbirini dışarıda bırakan karşıtların mücadelesi mutlaktır; tıpkı gelişme ve hareketin de mutlak olmaları gibi.

N.B.[68] Öznelcilikle (şüphecilik, yanıltmaca)[69] diyalektik arasındaki ayrılık şöyle ortaya çıkar: (Nesnel) diyalektikte, göreli ile mutlak arasındaki farkın kendisi görelidir. Nesnel diyalektik için görelinin *içinde* bile bir mutlak vardır. Öznelcilik ve yanıltmaca içinse, göreli yalnızca görelidir ve mutlak'ı dışarıda bırakır.

Marx *Kapital*'de, önce, burjuva (meta) toplumunun en basit, en olağan ve temel, en ortak ve her günkü *ilişkisini* çözümler; milyarlarca kez karşılaşılan bir ilişkidir bu, yani, metaların değişimidir. Bu çok basit olayda (burjuva toplumunun bu "hücre"sinde) çözümleme, modern toplumun bütün çelişmelerini (ya da *bütün* çelişmelerin tohumlarını) açığa çıkarır. Daha sonraki sergileme ise bize, başlangıcından sonuna kadar, bu çelişmelerin ve bu toplumun gelişimini (*hem* büyümesini *hem* hareketini) tekil <bireysel> parçalarının toplamı içinde gösterir.

Bu, genel olarak diyalektiği sergilemenin (ya da incelemenin) de yöntemi olmalıdır (Marx için burjuva toplumunun diyalektiği, yalnızca, diyalektiğin tikel bir durumudur). İlk önce en basit, en ortak vb., *herhangi bir önerme*: Bir ağacın yaprakları yeşildir, John bir insandır, Fido bir köpektir, vb. Daha burada (Hegel'in dehasının tanıdığı gibi) diyalektikle karşılaşıyoruz: *Tekil tümeldir* <evrensel> (Aristoteles'le karşılaştırınız: *Metafizik* Kitap B, bölüm 4. "Çünkü açıkça... tikel evlerden başka bir ev (genel olarak bir ev) olduğunu varsayamayız"). Sonuç olarak, karşıtlar (tekil

68 Nota Bene: İyice dikkat edilsin, anlamında Latince bir söz. (Çev.)

69 Sophistry. Tartışma ve tanıtlamalarda ustalıkla yapılmış yanılgılara bilerek başvurma. (Çev.)

tümele karşıttır) özdeştir: Tekil ancak tümele götüren bir bağlantı içinde varolur. Tümel ancak tekilin içinde ve tekil aracılığıyla varolur. Her tekil (şu ya da bu yoldan) bir tümeldir. Her tümel bir tekildir. (Bir tekilin bir parçası, ya da bir yönü, ya da özüdür). Her tümel bütün tekil nesneleri ancak yaklaşık olarak kapsar. Her tekil eksikli olarak tümelin içinde yer alır vb., vb.

Her tekil öteki *türlerden* tekillere (şeyler, olaylar, süreçler) binlerce geçişmeyle bağlantılıdır vb. *Burada şimdiden zorunluluk*'un, doğadaki nesnel bağlantının vb., öğeleri, tohumları, kavramlarıyla karşı karşıyayız. Daha burada, olumsal <contingent> ve zorunlu, görüngü <phenomenon> ve öz karşımıza çıkıyor; çünkü, John bir insandır, Fido bir köpektir, bu bir ağacın yaprağıdır vb. dediğimiz zaman, birtakım yüklemlere *olumsal* diye *önem vermiyoruz*; özü görünüşten ayırıyor ve onları karşı karşıya koyuyoruz.

Bunun için, *herhangi bir* önermede, bir "çekirdek" ("hücre") içinde, diyalektiğin *bütün* öğelerinin tohumlarını açığa vurabilir ve bu suretle, diyalektiğin genel olarak bütün insan bilgisinin bir özelliği olduğunu gösterebiliriz (ve göstermeliyiz). Doğabilimi bize nesnel doğayı aynı niteliklerle, tekilin tümele ve olumsalın zorunluya dönüşümüyle, karşıtların geçişleriyle, değişikliklerleriyle ve karşılıklı bağlantılarıyla gösterir (Ve burada yine *herhangi bir* basit durumda tanıtlanmalıdır bu). Diyalektik, (Hegel'in ve) Marksizmin bilgi kuramıdır. Sorunun, öteki Marksistleri söz konusu etmezsek, Plehanov'un hiç dikkat etmediği "görünüm"ü (yalnızca "bir görünüm"ü değil, özü) budur.

LENİN, "Diyalektik Sorunu Üzerine" (1915), ***Felsefe Defterleri****, s. 359-63.*

OLUMSUZLAMANIN OLUMSUZLANMASI

Marx'ta olumsuzlamanın olumsuzlanması nasıl bir rol oynar? Marx, sayfa 786'da [70] ve onu izleyen sayfalarda, sermayenin ilkel birikimi denilen şeyle ilgili iktisadi ve tarihsel incelemeyi kapsayan önceki elli sayfadan çıkardığı sonuçları ortaya koyar. Kapitalizm çağından önce, en azından İngiltere'de, emekçinin kendi üretim araçları üzerindeki özel mülkiyeti temeline dayanan küçük sanayinin varlığı söz konusuydu. Sermayenin ilkel birikimi denilen şey, bu durumda bu dolaysız üreticilerin mülksüzleştirilmesinden, yani kendi sahibinin emeğine dayanan özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasından oluşuyordu. Bu olanaklıydı; çünkü yukarda sözü edilen küçük sanayi, ancak dar ve ilkel sınırlar içerisinde hareket eden bir üretim ve toplum sistemiyle bağdaşır ve gelişmesinin belirli bir aşamasında kendi yıkılışının maddi araçlarını getirir. Bu yıkılış, bireysel ve dağınık üretim araçlarının toplumsal olarak yoğunlaşmış üretim araçlarına dönüşümü, sermayenin tarih-öncesini meydana getirir. Emekçiler proleter, onların emek araçları da sermaye durumuna gelir gelmez, kapitalist üretim biçimi kendi ayakları üzerine basar basmaz, üretimin daha ileri toplumsallaşması ve toprağın ve öteki üretim araçlarının daha ileri bir dönüşümü ve dolayısıyla özel mülk sahiplerinin daha ilerlemiş mülksüzleşmesi yeni bir biçim alır.

"Şimdi mülksüzleştirilecek olan, kendisi için çalışan emekçi değildir artık, pek çok emekçiyi sömüren kapitalisttir. Bu mülksüzleştirme, kapitalist üretimin kendisinin içkin <immanent> yasalarının etkisiyle, sermayenin merkezileşmesiyle sağlanır. Bir kapitalist her zaman birçok kapitalisti öldürür. Bu merkezileşmeyle ya da birçok kapitalistin birkaç kapitalist tarafından bu mülksüzleştirilmesiyle el ele, emek sürecinin işbirliğine dayanan biçimi, bilimin bilinçli teknik uygulanışı, toprağın yöntemli işlenişi, iş aletlerinin ancak ortak olarak kullanılabilen iş aletlerine dönüşümü, bütün üretim araçlarının birleşmiş <combined>, toplumsallaşmış emek olarak kullanılması yoluyla iktisadileştirilmesi durmadan büyüyen bir ölçekte gelişir. Bu dönüşümün bütün yararlarını gasp

70 Karl Marx, *Kapital*, c. 1, Bölüm XXXII.

eden ve tekeli altına alan sermaye babalarının sayılarındaki sürekli azalmanın yanı sıra, sefalet, baskı, kölelik, sömürü büyür; ama bununla birlikte sayıları gittikçe artan ve kapitalizmin kendi işleyişi gereği disiplinli, birleşmiş ve örgütlenmiş durumda olan işçi sınıfı da gelişir. Sermayenin tekeli, kendisiyle birlikte ve kendi egemenliği altında ortaya çıkmış ve serpilip gelişmiş olan üretim biçimi için bir engel durumuna gelir. Üretim araçlarının merkezileşmesi ve emeğin toplumsallaşması, sonunda, kapitalist kabuğuyla bağdaşmaz olduğu bir noktaya ulaşır. Kabuk çatlayıp ikiye ayrılır. Kapitalist özel mülkiyetin ölüm çanı çalar. Mülksüzleştirenler mülksüzleştirilir."[71]

Şimdi okuyucuya soruyorum: Diyalektik gösterişler ve şaşırtmacalar, aydınca süslemeler neresinde bunun; sonunda her şeyin her bakımdan aynı olduğu karışık ve yanlış kavranmış düşünceler, sadık izleyicileri için diyalektik mucizeler, gizemli diyalektik saçmalar ve Marx'ın, Bay Dühring'e göre onsuz gelişmesini başaramayacağı Hegelci Logos öğretisine dayanan cambazlıklar neresinde? Marx'ın tarihten gösterdiği ve bu pasajda özetlenmiş bir biçimde dile getirdiği şey yalnızca şudur: Nasıl daha önceki küçük sanayi zorunlu olarak, kendi gelişmesi aracılığıyla, kendi yıkımının, yani, küçük mülk sahiplerinin mülksüzleştirilmesinin koşullarını yaratmışsa şimdi de kapitalist üretim biçimi kendini yıkacak maddi koşulları yaratmıştır. Tarihsel bir süreçtir bu ve eğer aynı zamanda da diyalektik bir süreçse, Bay Dühring için ne kadar can sıkıcı olursa olsun, Marx'ın bir hatası yoktur bunda.

Marx ancak bu noktada, tarihsel ve iktisadi olgulara dayanarak tanıtını "ispat" tamamladıktan sonra şöyle sürdürür: *"Kapitalist üretim biçiminin sonucu olarak kapitalist sahiplenme (temellük) biçimi, kapitalist mülkiyet biçimini doğurur. Bu, mülk sahibinin emeği üzerine kurulmuş bireysel özel mülkiyetin ilk olumsuzlanmasıdır. Ama kapitalist üretim, bir Doğa yasasının amansızlığıyla, kendi olumsuzlamasını doğurur. Bu, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır"* ve böyle devam eder (yukarıda anıldığı gibi).

Dolayısıyla Marx, süreci olumsuzlamanın olumsuzlanması diye nitelendirirken, bununla sürecin tarihsel bakımdan zorunlu

71 Aynı eser, s. 788.

olduğunu tanıtlamaya kalkışmayı düşlemez. Tam tersine, tarihe dayanarak gerçekte sürecin kısmen ortaya çıktığını ve kısmen de gelecekte ortaya çıkması gerektiğini tanıtladıktan sonra, aynı zamanda bunu belirli bir diyalektik yasaya uygun olarak gelişen bir süreç olarak niteler. Hepsi bu. İşte bu nedenle Bay Dühring, olumsuzlamanın olumsuzlanmasının geçmişin rahminden geleceği çıkarmak için ebe hizmeti görmek zorunda olduğunu ya da Marx'ın olumsuzlamanın olumsuzlanmasına dayanarak toprağın ve sermayenin ortak sahipliğinin zorunluluğu (bu da Dühringvari bir cisimleştirilmiş çelişmedir) kanısına varılmasını istediğini söylerken, bir kez daha gerçekleri çarpıtmış oluyor...

Tarihte de aynı şey. Bütün uygar halklar, toprağın ortak mülkiyetiyle işe başlar. Belli bir ilkel aşamadan geçmiş bütün halklarda, tarımın gelişme seyrinde bu ortak mülkiyet üretim için bir ayak bağı olur. Bu mülkiyet ortadan kaldırılır, olumsuzlanır ve uzun ya da daha kısa bir dizi ara aşamalardan sonra özel mülkiyete dönüşür. Ama topraktaki özel mülkiyetin kendisinin getirdiği daha yüksek bir tarımsal gelişme aşamasında, bugün hem küçük hem büyük mülkiyet için söz konusu olduğu gibi, bu kez özel mülkiyet üretime bir ayak bağı olur. Onun olumsuzlanması, bir kez daha ortak mülkiyete dönüştürülmesi isteği zorunlu olarak ortaya çıkar. Ama bu istek, başlangıçtaki eski ortak mülkiyeti yeniden kurmak anlamına gelmez. Üretim için bir engel olmak şöyle dursun, tam tersine, üretimi bütün ayak bağlarından kurtaran ve modern kimyasal buluşlarla mekanik yeniliklerin tam olarak kullanılması olanağını veren, çok daha yüksek ve gelişmiş bir ortak mülkiyet biçimi isteğidir bu...

Öyleyse nedir olumsuzlamanın olumsuzlanması? Son derece genel -ve bu nedenle son derece kapsamlı ve önemli- bir doğa, tarih ve düşünce gelişim yasası; görmüş olduğumuz gibi, hayvanlar ve bitkiler dünyasında, jeolojide, matematikte, tarihte ve felsefede geçerli olan bir yasa, Bay Dühring'in bile bütün mücadelesine ve direnmesine rağmen farkında olmadan izlediği bir yasa. Açıktır ki, herhangi bir evrimsel süreci olumsuzlamanın olumsuzlanması diye betimlerken, örneğin, arpa tanesinin çimlenmeden meyveyi taşıyan bitkinin ölümüne kadar olan tikel gelişimine ilişkin hiçbir şey söylemiyorum. Çünkü, entegral hesap da bir olumsuzlamanın

olumsuzlanması olduğuna göre, bir arpa bitkisinin hayat süreci entegral hesaptır ya da bana kalırsa sosyalizmdir, türünden bir şey söylersem saçmalamış olurum. Bununla birlikte, metafizikçilerin durmadan diyalektiğin üzerine yüklemek istedikleri şey budur işte. Bütün bu süreçler olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır dediğim zaman, hepsini birden bir hareket yasası altında toplamış oluyorum ve işte bu nedenle, her ayrı tekil sürecin kendilerine özgü niteliklerini bir kenara bırakıyorum. Diyalektik, doğanın, insan toplumunun ve düşüncenin hareket ve gelişiminin genel yasalarının biliminden başka bir şey değildir.

Ama burada itiraz edilebilir: Bu durumda ortaya çıkan olumsuzlama gerçek bir olumsuzlama değildir; üzerine basıp çiğnediğim zaman bir arpa tanesini, ayağımın altında ezdiğim zaman bir böceği ya da götürme yaptığım zaman pozitif bir a niceliğini vb. olumsuzlamış oluyorum. Ya da 'gül bir güldür' cümlesini, 'gül bir gül değildir' deyince olumsuzluyorum; ondan sonra ben de olumsuzlamayı olumsuzlar ve ama sonunda gül bir güldür, dersem ortaya ne çıkar? Bu itirazlar gerçekte metafizikçilerin diyalektiğe karşı ileri sürdükleri belli başlı kanıtlardır ve bu düşünce biçiminin dar kafalılığına fazlasıyla yaraşırlar. Diyalektikte olumsuzlama, basitçe hayır demek ya da bir şeyin var olmadığını ilan etmek ya da onu istediğimiz biçimde ortadan kaldırmak anlamına gelmez. Çok önceleri söylemişti Spinoza: *Omnis determinatio est negatio* (her sınırlandırma ya da belirleme aynı zamanda bir olumsuzlamadır). Bunun da ötesinde burada olumsuzlamanın türü, sürecin, en başta genel ve ikinci olarak da tikel doğasıyla belirlenir. Yalnızca olumsuzlamak değil, ama daha sonra olumsuzlamayı ortadan kaldırmak zorundayım da. Demek ki, olumsuzlamayı öyle kurmalıyım ki, ikincisi kalsın ya da olanaklı olsun. Ama hangi yolla? Bu, tek tek her durumun özel doğasına bağlıdır. Bir arpa tanesini çiğner ya da bir böceği ezersem, eylemin birinci bölümünü yerine getirmiş, ama ikinci bölümü olanaksız kılmış olurum. Demek ki, şeylerin her sınıfının, bir gelişmeye yol açacak biçimde, uygun bir olumsuzlanma biçimi var; her sınıf kavram ya da düşünce için de böyle bu. Sonsuz küçük nicelikler hesabı, negatif köklerden pozitif üsler oluşturmakta kullanılandan farklı bir olumsuzlama biçimini içerir. Başka her şey gibi, bu da öğrenilmek

zorundadır. Salt arpa bitkisinin ve sonsuz küçük nicelikler hesabının her ikisinin de olumsuzlamanın olumsuzlanması tarafından yönetildiğini bilmekle ne başarıyla arpa yetiştirebilirim, ne diferansiyel entegral hesabı yapabilirim; ne de tellerin kalınlığının sesi belirlemesi yasalarını bilmekle keman çalabilirim.

Ama a'yı sırayla yazıp sonra da götürtmek gibi çocukça bir eğlenceden ya da sırayla gülün bir gül olduğunu ve gül olmadığını söylemekten oluşan bir olumsuzlamanın olumsuzlanmasından, böyle bıktırıcı bir yöntemi uygulayan kişinin aptallığından başka bir şey ortaya çıkmayacağı açıktır. Ancak metafizikçiler, eğer böyle bir şey yapmayı istiyorsak, olumsuzlamanın olumsuzlanmasının doğru yolunun bu olduğunu anlatmaya çalışırlar bize.

Demek ki, olumsuzlamanın olumsuzlanmasının Hegel tarafından bulunup, dinsel alandan ödünç alınmış ve insanın günahı ve kurtarılması hikâyesine dayanan aptalca bir andırım <analogy> olduğunu ileri sürdüğü zaman bizi aldatan yine Bay Dühring'den başkası değildir. İnsanlar, tıpkı nesir teriminin varoluşundan çok önce nesir konuştukları gibi, diyalektiğin ne olduğunu bilmelerinden çok önce de diyalektik biçimde düşünüyorlardı. Doğada, tarihte ve kabul edilinceye kadar kafalarımızda da bilinçsiz olarak işleyen olumsuzlamanın olumsuzlanması yasası, ilk kez ancak Hegel tarafından açıkça formüle edildi. Eğer Bay Dühring kendisi bunu sessiz sedasız kullanmak istiyorsa ve dayanamadığı tek şey adıysa, bırakın daha iyi bir ad bulsun. Ama amacı sürecin kendisini düşünceden çıkarıp atmaksa lütfen önce onu doğadan ve tarihten atmak iyiliğini göstersin ve sonra da, (-a) x (-a)'nın a2 olmadığı ve diferansiyel ve entegral hesabın ağır cezalarla yasaklandığı yeni bir matematik sistemi bulsun.

*ENGELS, **Anti-Dühring** (1878), s. 145-47, 151, 154-56.*

BÖLÜM IV

Bilgi Teorisi ve Bilim Felsefesi

İnsan düşüncesinin nesnel hakikate ulaşıp ulaşamayacağı, bir kuram sorunu değil, kılgısal <pratik> bir sorundur. İnsan... düşüncesinin doğruluğunu eylemde tanıtlamak zorundadır.

MARX, ***Feuerbach Üzerine Tezler, II*** *(1845)*

Şeylerin görünüşü, biçimi ve doğası tümüyle özdeş olsaydı, bütün bilim gereksiz olurdu.

MARX, ***Kapital, c. III,*** *(1894), s. 951*

Dünya'nın Güneş çevresinde döndüğü ve suyun tutuşma yetisi yüksek iki gazdan oluştuğu... paradokstur. Bilimsel hakikat, şeylerin yalnızca aldatıcı görünüşünü yakalayan her günkü deneyle yargılanacak olursa, her zaman paradokstur.

MARX, ***Değer, Fiyat ve Kâr*** *(1865), s. 37*

Giriş

Marksizmin bir felsefe olduğu bilinip kabul edildiği halde, onun ayırt edici bir bilgi kuramına sahip olduğuna pek az dikkat edilmiştir. Engels sık sık felsefenin bir yöntembilim <metodoloji> -yani, mantık ve diyalektik- ve bir bilim kuramı olması gerektiğini söylerdi. Gerçekte, diyalektik materyalizmin felsefesinin kalbi, tarihsel gelişmelerinde bilimlerin yaşadığımız dünyayı bilmek ve denetim altına almak için var olan biricik araçları sağladıklarında ısrar etmektir. Bu öz, ancak insanın kavramlar oluşturma gücü aracılığıyla örgütlenmiş ve pratikte sınanmış olan ampirik olarak elde edilmiş verilerin, bize şeylerin doğasını öğretebildiğinin olumlanmasıdır.

Dilleri İngilizce olan pek çok Marksizm öğrencisi görgüsel karşıtı <anti-ampirik> gibi görünen yargılarla güçlüğe uğrarlar. Marx ve Engels, örneğin Newton ve Darwin'i, vargıları yüzünden değil, yöntemleri bakımından eleştirdiler. İki yüzyıldır "akılcılık" <rationalism> ve "görgücülük"ü <empiricism> önerenler arasında ikiye bölünmüş olan ve akılcılık yanlılarının kıtada, görgücülük yanlılarının Britanya Adaları'nda egemen olduğu Avrupa yetişme tarzına karşı, bu nokta anlaşılmak zorundadır. Bu bölümdeki yazıların bazılarında Marx ve Engels, "diyalektik" bir çözüm bularak bu güçlüğün üstesinden gelmeye çalışıyorlardı. Ne akılcı, ne de görgücü olabilirlerdi onlar. Bu bölümün başında yer alan alıntılarda da gösterildiği gibi, tavırlarının özü, şeylerin göründükleri gibi olmadıkları ve onları ancak görünüşlerinin en titiz bir incelenmesiyle ve kuramlarımızın kılgısal durumlarda sınanmasıyla

öğrenebileceğimiz inancıdır.

Marksizm çoğu zaman katı, esnek olmayan, dogmatik ve mutlakçı olarak görülür. Marksizmin böyle ele alınışı değişik yerlerde ve değişik zamanlarda ortaya çıkabilir; ama gerçek şu ki, Marx, Engels ve Lenin'in kuramı yaşama yeteneği olan, esnek ve dogmatizmin bütün biçimlerine karşı çıkan bir kuramdır. Onlara göre bilgi ya da bilim, şeylerin doğasına ilişkin bir hakikate varan, "mutlak hakikat"e -hiçbir zaman ulaşmaksızın- gitgide yaklaşan ve bu yüzden gerçekliğe gittikçe daha çok yakınlaşan, hiçbir zaman sona ermeyecek bir süreçtir. Lenin'in, burada verilen hakikat konusundaki pasajlarda, hakikati, "bu sudur" ya da "su H_2O'dur" gibi yargılarla sınırlandıran biçimsel mantık anlayışıyla tanımlamadığı belirtilmelidir. Bunun yerine, hakikati, böyle yargıların nesnel içeriği olarak, böyle yargıların ancak ona dayanarak doğru olabildiği nesnel gerçeklik olarak tanımlıyor. Burada sunulan Lenin alıntılarının merkezinde yer alan konu, "hakikat"in insan tarafından keşfedilmesi ya da icat edilmesi sorunudur.

Bu bölümdeki en son seçme, şimdi "bilim sosyolojisi" diye bilinen şeyle ve bütün bilim adamları için bir tür felsefenin vazgeçilmezliğiyle ilgili tartışmalardan sonra, kavramların ve soyutlamaların işlevini ele alıyor. Bu pasajların yazılışından bu yana geçen yıllarda, bu sorunlar üzerinde mesleki felsefe çevrelerinde çok büyük sayıda çalışmalar yapılagelmiştir. Derleyenler bu seçmelerin, Marx, Engels ve Lenin'in hem akılcılık'ı hem de görgücülük'ü tek yanlı diye yadsımalarına dayanarak ve zamanlarının bilimlerindeki en yüksek gelişmelerin ışığı altında, bu soruları ortaya koyup olağanüstü bir felsefi kavrayış ve sezgiyle cevaplandırdıklarını gösterdiğine inanmaktadırlar. Görgüsel <ampirik> ile akli, somut ile soyut, olgu ile kavram, göreli ile mutlak arasındaki ilişki ve akışın ortasında 'görece değişmez olan' gibi çağlar boyu sürmüş sorunları ancak diyalektik bir sentezin çözebileceğine inanıyorlardı. Onlara göre bilimler, ancak böyle bir senteze ulaşıldığı ölçüde gelişebilirlerdi.

MARKSİST BİLGİ TEORİSİNİN ÜÇ ÖNERMESİ

(1) Şeyler bilincimizden bağımsız olarak, algılarımızdan bağımsız olarak, bizim dışımızda var olurlar; çünkü, maden kömürü katranında dün de alizarinin var olduğu şüphe götürmez ve yine dün bu alizarinin varoluşuna ilişkin hiçbir bilgimizin olmadığı ve ondan hiçbir duyum almadığımız da aynı derecede şüphe götürmez.

(2) Olay <görüngü> ile kendinde şey arasında, ilke olarak, hiçbir fark yoktur ve böyle bir fark olamaz. Tek fark, bilinenle henüz bilinmeyen arasındadır. Bunların biriyle öbürü arasında özgül sınırlar bulunduğuna ilişkin, kendinde şey'in olayların <görüngülerin> "ötesinde" olduğuna ilişkin (Kant), şu ya da bu yanı hâlâ bilinmemekle birlikte bizim dışımızda var olan bir dünya sorunu ile aramıza felsefi bir duvar çekebileceğimize ya da çekmemiz gerektiğine ilişkin (Hume) felsefi buluşlara gelince, bütün bunlar büsbütün saçma, kaçamak ve uydurmadır.

(3) Bilimin başka her dalında olduğu gibi, bilgi kuramında da, diyalektik olarak düşünmemiz, yani, bilgimizi olup bitmiş ve değişmez bir şey olarak görmeyip, bilginin bilgisizlikten nasıl doğduğunu, eksik ve kesin olmayan bilginin nasıl daha eksiksiz ve daha kesin bir duruma geldiğini belirlememiz gerekir.

İnsan bilgisinin bilgisizlikten <doğup> geliştiği görüşünü bir kez kabul edecek olursak, onun maden kömürü katranında alizarinin bulunuşu kadar basit milyonlarca örneğini, yalnızca bilim ve teknolojinin tarihinde değil her birimizin günlük hayatında da, "kendinde şeyler"in "bizim için şeyler"e dönüştüğünü, duyu organlarımız dışsal nesnelerden gelen bir uyarıyı alınca "olaylar"ın göründüğünü, varolduğunu bildiğimiz bir nesnenin duyu organlarımız üzerindeki etkisini önleyen bir engel olduğu zaman "olaylar"ın kaybolduğunu gösteren milyonlarca gözlem buluruz. Bundan çıkarılacak biricik ve kaçınılmaz sonuç -hepimizin günlük hayatta çıkardığı ve materyalizmin, bilerek, bilgi kuramının temeline koyduğu sonuç- bizim dışımızda ve bizden bağımsız olarak, nesnelerin, şeylerin ve cisimlerin var olduğu ve algılarımızın dışsal dünyanın imgeleri olduğudur.

*LENİN, **Materyalizm ve Ampiriokritisizm** (1908), s. 99.*

NESNEL GERÇEKLİĞİ NASIL BİLİRİZ?

"Çevremizdeki dünya hakkındaki düşüncelerimizle, bu dünyanın kendisi arasındaki bağıntı nedir?"

"Düşüncemiz gerçek dünyayı bilebilecek durumda mıdır?"

"Gerçek dünyayla ilgili düşüncelerimizde ve tasarılarımızda gerçekliğin doğru bir yansımasını yaratabilir miyiz?" (Engels, bkz. Bölüm 2, [1]).

Bilinemezcimiz,[72] bütün bilgimizin bize duyularımızla verilen verilere dayandığını kabul eder. Ama, diye ekler, duyularımızın onlar aracılığıyla aldığımız nesnelerin doğru imgelerini verdiğini nasıl bilelim? Nesnelerden ya da onların niteliklerinden söz ettiği zaman da, gerçekte, haklarında kesin olarak hiçbir şey bilemediği bu nesneleri ve nitelikleri değil, yalnızca onların duyularında yarattığı izlenimleri anlatmak istediğini söyler bize. Bu durumda, bu çizgideki, bir akılyürütmeyi salt kanıtlamayla <argumentation> alt etmek şüphesiz güç görünüyor. Ancak kanıtlamadan önce eylem vardı. *Im Amfang war die Tat.*[73] İnsan eylemi, insan ustalığı onu bulmadan çok önce (bu) güçlüğü çözmüştü. Pastanın tanıtı yenmesindedir. Bu nesneleri, onlarda algıladığımız niteliklere göre, kendi yararımıza kullanmaya başladığımız anda, duyu algılarımızın doğruluğunu ya da yanlışlığını yanılmaz bir sınamadan geçiriyoruz demektir. Eğer bu algılar yanlışsa, bir nesnenin kullanılış biçimine ilişkin tahminimizin de yanlış çıkması ve çabalarımızın boşa gitmesi gerekir. Ama amacımıza ulaşmayı başarırsak, nesnenin kendisiyle ilgili tasarımızla uyuştuğunu anlarsak ve nesne ondan beklediğimiz amaca karşılık verirse, o zaman bu, bizim o nesne ve nitelikleri hakkındaki algılarımızın, dışımızdaki dünya ile uyuştuğunun *o ölçüde* tanıtıdır. Ve ne zaman kendimizi bir başarısızlıkla karşı karşıya bulsak, genellikle, bizi başarısızlığa uğratan nedeni ortaya çıkarmakta gecikmeyiz; kendisine dayanarak hareket ettiğimiz algının ya eksik ve yüzeysel olduğunu ya da başka algıların sonucuyla onların elvermediği bir biçimde

---

72 Genel olarak burada bilinemezciye yüklenen konum, 20. yüzyıl pragmatistlerinin ve mantıksal olgucuların konumuna uygun düşer. (Der.)

73 Başlangıçta eylem vardı. -GOETHE

birleştirilmiş bulunduğunu -kusurlu akılyürütme dediğimiz şeyi anlarız. Duyularımızı uygun biçimde eğitmeye ve kullanmaya, eylemimizi gerektiği gibi edinilmiş ve gerektiği gibi kullanılmış algıların belirlediği sınırlar içinde tutmaya ne kadar dikkat edersek, eylemimizin sonucunun da algılarımızın algılanmış şeylerin nesnel doğasına uygunluğunu tanıtladığını o kadar iyi göreceğiz. Şimdiye kadar, bilimsel olarak denetlenmiş duyu algılarımızın, zihnimizde dış dünyaya ilişkin ve doğası gereği gerçekliğe aykırı düşüncelere <idelere> yol açtığı ya da dış dünyayla onun hakkındaki duyu algılarımız arasında bir iç bağdaşmazlık bulunduğu sonucuna götürecek bir tek örnek yoktur.

Ama ondan sonra Yeni-Kantçı bilinemezci gelir ve der ki: Biz şeyin niteliklerini doğru olarak kavrayabiliriz ama, herhangi bir duyusal ya da zihni süreçle kendinde şeyi kavrayamayız. Bu "kendinde şey" kavrayışımızın ötesindedir. Hegel buna epey önce şöyle cevap vermişti: Bir şeyin bütün niteliklerini biliyorsanız, şeyin kendisini de bilirsiniz; geriye söz konusu şeyin biz olmaksızın var olduğu olgusu kalır ve duyularınız size bu olguyu öğrettiği zaman, kendinde şeyin, Kant'ın ünlü bilinemeyen *Ding an sich*'inin en son kalıntısını da kavramış olursunuz. Şu da eklenebilir: Kant'ın zamanında doğal nesnelerle ilgili bilgimiz gerçekten öylesine bölük pörçüktü ki, her biri hakkındaki bir parçacık bilgimizin ötesinde gizemli bir "kendinde şey"in bulunduğundan pekâlâ şüpheye düşülebilirdi. Ama bu kavranamayan şeyler birbiri ardınca kavranmış, çözümlenmiş ve bunun da ötesinde, bilimin dev ilerleyişiyle *yeniden üretilmiştir*; bu durumda, üretebildiğimiz şeyin bilinemez olduğunu elbette düşünemeyiz. Bu yüzyılın ilk yarısındaki kimya için organik tözler gizemli nesnelerdi; şimdiyse, onları, birbiri ardına, organik süreçlerin yardımı olmaksızın, kimyasal öğeleriyle geliştirmeyi öğreniyoruz. Modern kimyacılar, hangisi olursa olsun bir cismin, kimyasal kuruluşu bilinir bilinmez, öğelerinden yararlanılarak yapılabileceğini söylüyorlar. En yüksek organik tözlerin, albüminli cisimlerin, kuruluşunu bilmekten uzağız hâlâ; ama ancak yüzyıllar sonra, bu bilgiye neden ulaşamayalım ve bu bilgiyle silahlanarak yapay albümini neden üretemeyelim? Ama eğer ona ulaşırsak, aynı zamanda organik hayatı da üretmiş olacağız; çünkü hayat, en aşağı biçimlerinden en üst biçimlerine kadar, albüminli

cisimlerin normal varoluş biçiminden başka bir şey değildir.

Bununla birlikte, bilinemezcimiz bunları zihninde saklı tuttuktan sonra, aslında olduğu gibi, büsbütün bir materyalist olarak konuşur ve davranır. Bizim bildiğimiz kadarıyla, madde ve hareketin ya da şimdiki deyişle, enerjinin, ne yaratılabildiğini ne de yok edilebildiğini; ama bunların şu ya da bu zamanda yaratılmamış olduğuna ilişkin hiçbir tanıta <ispat> sahip olmadığımızı söyleyebilir. Ancak bu kabullenişi, herhangi bir özel durumda kendisine karşı kullanmaya kalkarsanız, sizi hemen tersleyecektir. Tinselcilik <spiritualism> olanağını *in abstracto* <soyut olarak> kabul etse de, *in concreto* <somut olarak> bu olanağa hiç sahip olamayacaktır. Size, bildiğimiz ve bilebildiğimiz kadarıyla, evrenin hiçbir yaratıcısı ya da düzenleyicisi olmadığını söyleyecektir; bize göre, madde ve enerji ne yaratılabilir ne de yok edilebilir; bizim için zihin enerjinin bir biçimi, beynin bir işlevidir; bütün bildiğimiz, maddi dünyanın değişmez yasalarca yönetildiğidir vb. Bu nedenle, bilimle ilgili bir kişi olduğu kadarıyla, herhangi bir şeyi *bildiği* kadarıyla bir materyalisttir; biliminin dışında, hiçbir şey bilmediği ortamlarda, cehaletini Yunanca'ya çevirir ve adına agnostisizm "bilinemezcilik" der.

*ENGELS, **Ütopyacı Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm**, İngilizce baskıya giriş (1892), s. 13-15.*

'KENDİNDE ŞEY'

A. Bilim için "kendinde şey" yoktur

Birbirinin yerine geçen varsayımların sayısı ve art arda gelişi -bilim adamları arasındaki mantık ve diyalektik eğitimi eksikliği karşısında- şeylerin *özünü* bilemediğimiz düşüncesinin kolayca doğmasına yol açar. Bütün insan bilgisi çok kıvrılıp bükülen bir eğri biçiminde geliştiğine göre, bu doğabilimine özgü bir durum değildir; felsefeyle birlikte tarihsel bilimlerde de kuramlar birbirinin yerini alır ama, kimse bundan, örneğin, biçimsel mantığın saçma olduğu sonucunu çıkarmaz. Bu görüşün son biçimi "kendinde şey"dir. En başta, kendinde şey'i bilemediğimiz yollu bu iddia bilim olmaktan çıkar, fantezi olur. İkinci olarak, bilimsel bilgimize bir tek sözcük bile eklemez; çünkü eğer şeylerle uğraşamayacak olursak, onlar bizim için yok demektir. Üçüncü olarak da bu salt bir deyimdir ve asla uygulanmaz. Soyut olarak alındığında çok anlaşılır görünür. Ama birinin bunu uyguladığını varsayalım. "Bir köpeğin dört bacağı var gibi *görünüyor*; ama gerçekte onun dört milyon bacağı mı var, yoksa hiç bacağı yok mu, bilmiyoruz" diyen bir zoolog için ne düşünülür acaba? İlk önce bir üçgeni üç kenarlı olarak tanımlayan, daha sonra da, 25 kenarlı olup olmadığını bilmediğini söyleyen; 2×2 dört eder gibi *görünüyor* diyen bir matematikçi için ne denir? Ama bilim adamları "kendinde şey" deyimini doğabilimlerinde kullanmamaya dikkat eder, ancak felsefeye geçerken bunu yapmak cesaretini gösterirler. Bu onların böyle bir şeyi ne kadar az ciddilikle ele aldıklarının ve onun da ne kadar az değeri olduğunun en iyi tanıtıdır. Onu ciddiye almış olsalardı, herhangi bir şeyi araştırmanın ne yararı olurdu? Tarihsel olarak alındığında belli bir anlamı olabilir bunun; biz ancak çağımızın koşulları altında ve bu *koşulların ulaştığı yere* kadar bilebiliriz.

*ENGELS, **Doğanın Diyalektiği** (1882), s. 159.*

B. "Kendinde şey"in bilinebilirliği

Her bireydeki bilincin gelişimi ve genel olarak insanlığın ortaklaşa bilgisinin gelişimi, her aşamada bize, bilinmeyen "kendinde

şey"in bilinen "bizim için şey"e dönüşümünün; kör, bilinmeyen zorunluluğun, "kendinde zorunluluk"un, "bizim için zorunluluk"a dönüşümünün örneklerini sunar. Epistemolojik olarak, bu iki dönüşüm arasında hiçbir fark yoktur; çünkü her iki durumda da temel görüş açısı aynıdır, yani, materyalistçedir: Dışsal dünyanın ve dışsal doğanın yasalarının nesnel gerçekliğinin kabul edilişine; bu dünyanın ve bu yasaların insan için tümüyle bilenebilir olduğu, ama, asla *nihai olarak* bilinemediği olgusunun kabul edilişine dayanır. Hava olayında doğanın zorunluluğunu bilmiyoruz ve bu ölçüde kaçınılmaz olarak, havanın kölesiyiz. Ama *bu zorunluluğu bilmediğimiz* halde, *onun var olduğunu biliyoruz.* Nereden geliyor bu bilgi? Şeylerin zihnimizin dışında ve ondan bağımsız olarak var olduğu bilgisinin geldiği kaynaktan; yani, her bireye, bir nesne duyu organlarımızı etkilediği zaman bilgisizliğin yerini alan bilginin ve bunun tersine, böyle bir etki olanağı ortadan kalktığında bilginin yerini alan bilgisizliğin milyonlarca örneğini sağlayan bilgimizin gelişiminden.

*LENİN, **Materyalizm ve Ampiriokritisizm** (1908), s. 191.*

NESNEL HAKİKAT NEDİR?

Bogdanov şöyle diyor: *"Benim anladığıma göre, Marksizm, ne türlü olursa olsun her hakikatin koşulsuz nesnelliğinin, bütün öncesiz ve sonsuz hakikatlerin yadsınmasını içerir." "Nesnel hakikati ancak belirli bir dönemin sınırları içerisinde"* tanımayı kabul ediyor.

Burada açıkça, iki sorun birbirine karıştırılmaktadır:

(1) Nesnel hakikat diye bir şey var mıdır, yani insan düşüncelerinin bir özneye bağlı olmayan, ya bir insana ya da insanlığa bağlı olmayan bir içeriği olabilir mi?

(2) Olabilirse, nesnel hakikate anlatımını veren insan düşünceleri, bunun tümünü bir anda, bir bütün olarak, koşulsuz ve mutlak olarak mı, yoksa ancak yaklaşık ve göreli olarak mı dile getirirler? Bu ikincisi, mutlak hakikatin göreli hakikatle ilişkisi sorunudur.

"Beltov'un[74] *anladığı anlamda nesnel hakikat ölçütü yoktur;" diye yazıyor Bogdanov biraz daha ilerde, "hakikat ideolojik bir biçimdir "form", insan deneyini düzene koyan bir biçimdir..."*

Burada Beltov değil, temel felsefi sorunlardan biri söz konusu olduğundan, "Beltov'un anladığı anlam"ın da; nesnel hakikatin *var olup olmadığı* sorunuyla karıştırılmaksızın ayrı olarak ele alınması gereken hakikat *ölçütü*nün de bu işle bir ilgisi yoktur. Bogdanov'un ikinci soruya verdiği olumsuz cevap açıktır: Hakikat yalnızca ideolojik bir biçimse, o zaman özneden ya da insanlıktan bağımsız hakikat olamaz demektir; çünkü Bogdanov da, biz de insan ideolojisinden başka bir ideoloji bilmiyoruz. Bogdanov'un olumsuz cevabı, cümlesinin ikinci bölümünde daha da açık olarak ortaya çıkıyor: Eğer hakikat insan deneyinin bir biçimiyse, o zaman insanlıktan bağımsız hakikat, nesnel hakikat olamaz demektir.

Bogdanov'un nesnel hakikati yadsıması bilinemezcilik ve öznelciliktir. ... Doğabilimi, yeryüzünün insandan önce de varolduğu yargısının bir hakikat olduğu konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmaz. Bu, materyalist bilgi kuramına tümüyle uygundur; yansıtılan şeyin yansıtan'dan bağımsız olarak varoluşu (dışsal dünyanın zihinden bağımsız oluşu), materyalizmin temel bir ilkesidir. Bilimin

74 Beltov, Plehanov'un yazılarında kullandığı takma adlarından biridir. (Der.)

yeryüzünün insandan önce var olduğuna ilişkin iddiası, nesnel bir hakikattir. Doğabiliminin bu önermesi Mach'çıların felsefesi ve hakikat öğretisiyle bağdaşmaz: Hakikat insan deneyinin düzenleyici bir biçimiyse eğer, yeryüzünün insan deneyinin *dışında* var olduğu iddiası doğru olamaz.

Ama hepsi bu kadar da değil. Hakikat yalnızca insan deneyinin düzenleyici bir biçimiyse, o zaman, diyelim ki, Katoliklik öğretisi de bir hakikattir. Çünkü Katolikliğin "insan deneyinin düzenleyici bir biçimi" olduğuna en küçük bir şüphe yoktur. Bogdanov kendi de kuramının bu göze batan yanılgısını fark ediyor. Onun içine düştüğü bataktan kendini kurtarmak için çabalayışı görülecek şeydir.

"Nesnelliğin temeli (diye okuyoruz *Ampirio-Monizm*'in birinci kitabında) *ortaklaşa deney* ortamında bulunmalıdır. ... Fiziksel dünyanın nesnel karakteri, onun yalnız benim için değil, herkes için var olmasından (doğru değil bu! Fiziksel dünya herkesten bağımsız olarak varolur!) ve kanımca, herkes için tıpkı benim için taşıdığı belirli bir anlamı taşımasından ileri gelir. Fiziksel dizinin nesnelliği onun *evrensel anlam ve önemindedir.*" (İtalikler Bogdanov'un) ... "Genel olarak, fiziksel dünya, toplumsal olarak eşgüdümlendirilmiş "koordine edilmiş", toplumsal olarak uyumlandırılmış, kısaca, *toplumsal olarak düzenlenmiş deneydir.*" (İtalikler Bogdanov'un).

Bunun temelinden yanlış, idealist bir tanım olduğunu; fiziksel dünyanın insanlıktan ve insan deneyinden bağımsız olarak var olduğunu; fiziksel dünyanın hiçbir "toplumsallığı", insan deneyinin hiçbir "düzeninin" olanaklı olmadığı bir zamanında var olduğunu, vb. yinelemeyeceğiz. Mach'çı felsefeyi başka bir yönde sergilemek için burada duracağız. Nesnellik öylesine tanımlanıyor ki, bir "evrensel anlam ve önem" taşıdığı, kabul gördüğü vb. şüphesiz olan dinsel öğretiler de bu tanıma giriyor. Ama biz gene Bogdanov'u dinleyelim:

"Nesnel deneyin hiçbir biçimde toplumsal deneyle aynı şey olmadığını okuyucuya bir kez daha hatırlatırız... Toplumsal deney, tümüyle toplumsal olarak düzenlenmiş olmaktan uzaktır ve çeşitli çelişmeleri içerir, öyle ki, belli bölümleri öbürleriyle uyuşmaz. Belli bir halkın ya da bir halk grubunun -örneğin, köylülerin- toplumsal deney ortamında cinler ve gulyabaniler bulunabilir; ama bu

yüzden onların toplumsal olarak düzenlenmiş ya da nesnel deney <tanımına> sokulması gerekmez, çünkü bunlar ortaklaşa deneyin geri kalanıyla uyuşum halinde değildirler ve bu deneyin düzenleyici biçimlerine, örneğin, nedensellik zincirine uygun düşmezler."

Bogdanov'un kendisinin, cinler ve gulyabanilerle ilgili toplumsal deneyi nesnel deneyin "içine sokmayışı" şüphesiz çok sevindiricidir. Ama imancılık'a <fideism> karşı yapılmış bu düzeltme, Bogdanov'un bir bütün olarak konumunun temelinde yatan yanılgıyı hiçbir biçimde gidermez. Bogdanov'un nesnellik ve fiziksel dünya tanımı tümüyle çöker; çünkü dinsel öğreti bilimsel öğretiden daha büyük ölçüde "evrensel anlam ve önem"e sahiptir, insanlığın büyük bölümü bugün bile dinsel öğretiye bel bağlamaktadır. Katoliklik, yüzlerce yıllık gelişmesiyle "toplumsal olarak düzenlenmiş, uyumlandırılmış ve eşgüdümlendirilmiş"tir; en tartışılmaz biçimde "nedensellik zinciri"ne "uygun düşer"; çünkü dinler nedensiz olarak doğmamışlardır, modern koşullar altında da halk kitleleri üzerindeki etkilerini sürdürmeleri ve felsefe profesörlerinin çok "yasal biçimde" kendilerini onlara uyarlamaları rastlantı sonucu değildir. Şüphe götürmez bir "evrensel anlam ve önemi" olan bu yüksek derecede düzenlenmiş toplumsal ve dinsel deney, bilimin "deney"iyle "uyumlu" değilse; bunun nedeni, ikisinin arasında, Bogdanov'un nesnel hakikati reddettiği zaman silmiş olduğu, temelli bir fark bulunmasıdır. Bogdanov, imancılık ya da klerikalizm bilimle uyuşmaz diyerek ne kadar kendini "düzeltme"ye çalışırsa çalışsın; Bogdanov'un nesnel hakikati yadsımasının imancılık'la tümüyle "uyum" halinde olduğu yolundaki yadsınmaz gerçek olduğu gibi duruyor. Çağdaş imancılık bilimi reddetmez; bütün reddettiği bilimin "abartılmış iddialar"ıdır, yani, onun nesnel hakikate ulaşma iddiasıdır. Eğer nesnel hakikat varsa (materyalistlerin düşündüğü gibi), yalnız doğal bilim, dış dünyayı insan "deney"inde yansıtarak, bize nesnel hakikati verebilecek durumdaysa; o zaman, bütün imancılık mutlak biçimde çürütülmüş olur. Ama eğer nesnel hakikat yoksa, eğer hakikat (bilimsel hakikat de dahil) yalnızca insan deneyinin düzenleyici bir biçimi ise, o zaman bu, klerikalizmin temel öncülünün kabul edilişidir; klerikalizmin önündeki bütün kapılar ardına kadar açılır ve dinsel deneyin "düzenleyici biçimleri" için bir yer hazırlanır.

Burada şöyle bir soru ortaya çıkıyor: Acaba nesnel hakikatin bu yadsınması, bir Mach'çı olduğunu kabul etmeyen Bogdanov'un kendi işi midir, yoksa Mach ve Avenarius'un temel öğretilerinden gelen bir şey midir? Bunlardan ikincisi, soruya verilebilecek tek cevaptır. Dünyada var olan yalnız duyumlarsa (1876'da Avenarius), cisimler duyum bağlamları <complexes> ise (Mach, *Duyumların Çözümlenmesi*), kaçınılmaz olarak hakikatin yadsınmasına götüren bir felsefi öznelcilikle karşı karşıya bulunduğumuz açıktır. Eğer duyumlara, bir bağlantısında fiziksel'e, bir başkasında ruhsal'a <psychical> yol açan "öğeler" adı verilirse, daha önce gördüğümüz gibi bu, ampiriokritisizmin temel çıkış noktasını reddetmez, yalnızca bulandırır. Avenarius ve Mach, duyumları bilgimizin kaynağı olarak kabul ederler. Sonuç olarak da, ampirizmin (bütün bilgi deneyden gelir) ya da duyumculuk'un (bütün bilgi duyumlardan gelir) görüş noktasını benimser. Ama bu görüş noktası, temel felsefi akımlar, idealizm ve materyalizm arasındaki farka yol açar ve hangi "yeni" sözsel kılığa ("öğeler") girerse girsin, bu farkı ortadan kaldırmaz. Hem tekbenci <solipsist> yani öznel idealist, hem de materyalist, duyumları bilgimizin kaynağı olarak görebilir. Berkeley de, Diderot da Locke'tan yola çıkmışlardı. Bilgi kuramının ilk öncülü, şüphesiz, bilgimizin biricik kaynağının duyum olduğudur. Mach, birinci öncülü kabul ettikten sonra, ikinci önemli öncülü, yani, insana duyumlarında verilen ya da insanın duyumlarının kaynağını oluşturan nesnel gerçekliğe ilişkin öncülü karanlıkta bırakır. Bir insan, duyumlardan yola çıkarak, tekbenciliğe ("cisimler, duyum bağlamları ya da bileşimleridir") götüren öznelcilik çizgisini ya da materyalizme (duyumlar, nesnelerin, dışsal dünyanın imgeleridir) götüren nesnelcilik çizgisini izleyebilir. Birinci görüşe, yani bilinemezciliğe ya da biraz zorlanırsa öznelci idealizme göre nesnel hakikat olamaz. İkinci görüşe, yani materyalizme göre ise nesnel hakikatin kabulü esastır. İki akıma ya da daha doğrusu, görgücülük (ampirizm) ve duyumculuk'un öncüllerinden çıkabilecek iki olanaklı sonuca ilişkin bu eski felsefi sorun, Mach tarafından çözülmüş, ortadan kaldırılmış ya da yenilmiş değil; "öğe" ve benzeri söz oyunlarıyla *bulandırılmıştır*. Bogdanov'un nesnel hakikati yadsıması, Mach'çılığın kaçınılmaz bir sonucudur, ondan sapma değil.

Engels, *Ludwig Feuerbach*'ında, Hume ve Kant'ı "dünyayı bilme (ya da hiç değilse tümüyle bilme) olanağını şüpheyle karşılayan" filozoflar diye adlandırır. Demek ki Engels, Hume ve Kant'ı ayıran şey üzerinde değil, onların ortak yanı üzerinde durur. Ayrıca, "bu (Hume'cu ve Kant'çı) görüşün çürütülmesinde kesin sözün, Hegel tarafından zaten söylenmiş" olduğunu belirtir. Bu vesileyle, materyalizmi "görgücülük'ün tutarlı bir sistemi" olarak ilan ettikten sonra Hegel'in aşağıdakileri yazdığını belirtmek ilginç görünüyor bana:

"Genel olarak söylendiğinde, Görgücülük hakikati dışsal dünyada bulur; duyum-üstü bir dünyanın varlığını kabul etse bile, o dünyanın bilinmesinin olanaksız olduğunu kabul eder ve bizi, duyu-algısı alanıyla sınırlar. Sistemli olarak izlenirse, bu öğreti, daha sonra Materyalizm diye adlandırılan şeyi yaratır. Bu soy materyalizm, maddeyi, madde niteliğiyle, asıl nesnel dünya olarak görür" [Hegel, *Hegel'in Mantığı*, çev. W. Wallace, s. 181. - Der.]

Bütün bilgi deneyden, duyumdan, algıdan gelir. Bu doğru. Ama şöyle bir soru ortaya çıkıyor: *Nesnel gerçeklik* "algıyla mı ilgilidir", yani algının kaynağı mıdır? Evet diye cevap verirseniz, materyalistsiniz demektir. Hayır diye cevap verirseniz, tutarsızsınız demektir; ister kendinde şeyin bilinebilirliğini ya da zaman, uzay ve nedenselliğin nesnelliğini (Kant'la birlikte) yadsıyın, ister bir kendinde şey düşüncesine bile izin vermeyin (Hume'la birlikte), önemi yok, kaçınılmaz olarak öznelciliğe ya da bilinemezciliğe varacaksınız. Bu durumda görgücülüğünüzün (ampirizminizin), deney felsefenizin tutarsızlığı, deneyin nesnel içeriğini, deneyimsel <experimental> bilginin nesnel hakikatini yadsımanızdan ileri gelir.

Kant ve Hume çizgisine bağlı olanlar (salt Berkeley'ci olmadıkları ölçüde, Mach ve Avenarius da bunlara katılabilir), deneyde bize verilen nesnel gerçekliği, duyumlarımızın insandan bağımsız bir nesnel kaynağı olduğunu kabul ettiğimiz için, biz materyalistleri "metafizikçiler" diye adlandırırlar. Biz materyalistler de, Engels'i izleyerek, Kant'çıları ve Hume'cuları, nesnel gerçekliğin duyumlarımızın kaynağı olduğunu yadsıdıkları için bilinemezciler diye adlandırırız. ... Böylece nesnel gerçeklik bilinemezci tarafından yadsınmakta ve cinlere, gulyabanilere, Katolik azizlerine ve benzerlerine ilişkin dogmalara karşı kültürsüzce, yüreksizce

bir hoşgörü gösterilmektedir. Gösterişli bir biçimde "yeni" bir terminolojiye, sözümona "yeni" bir görüş açısına başvuran Mach ve Avenarius, aslında, karışık ve bulanık bir yolla da olsa, bilinemezcinin yanıtını tekrar ederler: Bir yandan, cisimler duyum bağlamlarıdır (saf öznelcilik, saf Berkeleycilik); öte yandan, duyumlarımızı "öğeler" adıyla yeniden vaftiz edecek olursak, onları duyu organlarımızdan bağımsız biçimde var oluyormuş gibi düşünebiliriz!

Mach'çılar, duyu organlarımızın tanıklığına kesinlikle inanan, dünyayı gerçekten bize göründüğü gibi, sesler, renkler, vb. ile dolu olarak gören filozoflar olduklarını ileri sürmekten pek hoşlanırlar; oysa materyalistlere göre, derler, dünya ölüdür, sesten ve renkten yoksundur, gerçekte olduğundan farklıdır vb. ... Ama Mach'çılar gerçekte öznelci ve bilinemezcidirler, çünkü duyu organlarımızın tanıklığına yeterince inanmazlar ve duyumculukları da tutarsızdır. İnsanlıktan bağımsız nesnel gerçekliği, duyumlarımızın kaynağı olarak kabul etmezler. Duyumları bu nesnel gerçekliğin doğru "hakiki" kopyaları olarak görmezler ve bu yüzden, doğabilimleriyle çatışırlar ve imancılık'a kapıyı ardına kadar açarlar. Materyalist içinse, tam tersine, dünya göründüğünden daha zengin, daha canlı, daha çeşitlidir; çünkü bilimin gelişmesindeki her aşama onun yeni yönlerini ortaya çıkarır. Materyalist için, duyumlar nihai ve biricik gerçekliğin, şimdiden sonuna kadar bilindiği anlamında değil, onun dışında başka hiçbir gerçeklik bulunmadığı ve bulunamayacağı anlamında nihai olan gerçekliğin imgeleridir. Bu görüş, yalnızca imancılık'ın her türüne değil; nesnel gerçekliği duyumlarımızın kaynağı olarak görmediği halde, nesnel kavramını evrensel anlam ve önem gibi, toplumsal olarak düzenlenmiş gibi vb. yapay söz kuruluşları aracılığıyla "çıkaran" ve nesnel hakikati cinlere ve gulyabanilere inanıştan ayıramayan, çoğu kez ayırmak da istemeyen profesörce skolastiğe de kesinlikle kapıları kapatır.

Mach'çılar, "en son bilim"in ve "en son olguculuk"un sözümona çürütmüş olduğu *madde* kavramına hâlâ bel bağlayan materyalistlerin, "dogmatikler"in "eskimiş" görüşlerine küçümsemeyle omuz silkerler. Maddenin yapısı konusundaki yeni fizik kuramlarından ayrıca söz edeceğiz. Ama, Mach'çıların yaptığı gibi maddenin yapısı ile ilgili herhangi bir özel kuramla epistemolojik kategoriyi,

maddenin yeni yönleriyle (örneğin elektronlar) ilgili yeni özellikler sorunuyla eski bilgi kuramı sorununu, bilgimizin kaynakları sorununu, nesnel hakikatin varoluşunu vb. karıştırmak kesinlikle bağışlanmaz bir şeydir. Bize deniyor ki, Mach "dünyanın öğelerini buldu": kırmızı, yeşil, sert, yumuşak, sesli, uzun vb. Biz de soruyoruz: İnsan kırmızı bir şey gördüğü ya da sert bir şey hissettiği zaman, vb., kendisine verilmiş olan nesnel gerçeklik midir? Bu eski felsefe sorunu Mach tarafından karıştırılmıştır. Eğer verilen şey nesnel gerçeklik değil derseniz, Mach'la birlikte, kaçınılmaz olarak öznelciliğe ve bilinemezciliğe saplanır ve bunu hak ederek içkincilerin, yani felsefedeki Menşikov'ların kucağına düşersiniz. Verilen şeyin nesnel gerçeklik olduğunu kabul ediyorsanız eğer, bu nesnel gerçeklik için bir felsefi kavrama gereksinim vardır ve bu kavram da çok çok önceden ortaya konulmuş bulunmaktadır. Bu kavram *madde*dir. Madde insana duyumlarıyla verilen ve onlardan bağımsız olarak var olduğu halde duyumlarımızca kopya edilen, fotoğrafı alınan ve yansıtılan nesnel gerçekliği gösteren felsefi bir kategoridir. Bu yüzden, böyle bir kavramın "eskimiş" olabileceğini söylemek *çocukça bir konuşmadır*, moda olan *gerici* felsefenin kanıtlarının anlamsız bir tekrarıdır. İdealizmle materyalizm arasındaki mücadele, Eflâtun'la Demokritos'un felsefedeki yönsemeleri ya da çizgileri arasındaki mücadele, dinle bilim arasındaki, nesnel hakikatin yadsınması ile kabul edilmesi arasındaki mücadele, felsefenin iki bin yıllık gelişimi boyunca eskimiş olabilir mi?

Madde kavramının kabulü ya da reddi, insanın duyu organlarının tanıklığına güvenmesi sorunudur, bilgimizin kaynağı sorunudur, felsefenin ta başlangıcından beri tartışılan bir sorundur. Bu sorun, profesörce soytarılar tarafından bin türlü kılığa sokularak gizlenebilse de, görmenin ve dokunmanın, işitmenin ve koklamanın insan bilgisinin kaynağı olup olmadığı sorunundan daha fazla eskitilmiş olamaz. Duyumlarımızı dış dünyanın imgeleri olarak görmek, nesnel hakikati kabul etmek, materyalist bilgi kuramından yana olmak: Bunların tümü bir ve aynı şeydir.

*LENİN, **Materyalizm ve Ampiriokritisizm** (1908), s. 120-39.*

HAKİKAT: GÖRELİ VE MUTLAK

İnsan düşüncesi egemen midir? Evet ya da hayır cevabından önce araştırmalıyız: İnsan düşüncesi nedir? Bireysel insanın düşüncesi midir o? Hayır. Ama ancak, geçmiş, şimdiki ve gelecekteki milyarlarca insanın bireysel düşüncesi olarak var olur. Öyleyse, gelecektekiler de içinde olmak üzere bütün bu insanların tasarımında kucaklanmış bütünsel düşüncesi, ancak insanlık yeterince devam eder ve onun algı organlarınca sağlanmış bilgisine ya da bilinecek nesneler üzerine hiçbir sınır konmazsa *egemendir* ve dünyayı var olduğu gibi bilebilir dersem; oldukça bayağı ve üstelik epeyce de kısır bir şey söylemiş olurum. Çünkü bundan çıkarılacak en değerli sonuç, bugünkü bilgimiz karşısında bizi son derece güvensiz yapması olmasıdır; çünkü en büyük olasılıkla insanlık tarihinin başlangıcından biraz ilerde bulunuyoruz ve *bizim* yanlışlarımızı düzeltecek kuşaklar, bilgilerini -çoğu zaman epeyce küçümseyerek- düzeltmek durumunda olduklarımızdan sayıca çok daha fazla olacaktır. ...

Başka bir deyişle, düşüncenin egemenliği son derece egemen olmayan bir biçimde düşünen birçok insanda gerçekleşir; kesin hakikat olmak iddiasındaki bilgi, bir yığın göreli yanılgı içinde gerçekleşir; insan varoluşunun sonu olmayan ömrü dışında, ne biri ne öbürü tümüyle gerçekleşebilir.

Burada bir kez daha, yukarda bulduğumuz, insan düşüncesinin zorunlu bir biçimde mutlak olarak kavranmış karakteri ile onun son derece sınırlı düşünceli tekil insanlardaki gerçekliği arasındaki çelişmenin aynını buluyoruz. Bu, ancak sonsuz bir ilerleme içinde ya da bizim için, hiç değilse pratik bir görüş noktasından, insanlığın kuşaklarının sonu olmayan art arda gelişiyle çözülebilir. Bu anlamda insan düşüncesi, egemen olmadığı kadar egemendir ve onun bilgi yeteneği de sınırlı olduğu kadar sınırsızdır. Yeteneği, görevi, olanakları ve tarihsel amacı bakımından egemen ve sınırsızdır; tek tek dile getirilişinde ve her özel anda gerçekleşmesinde egemen değildir ve sınırlıdır.

Öncesiz ve sonsuz hakikatler için de durum böyle. İnsanlık yalnız öncesiz ve sonsuz hakikatlerle iş görebildiği, egemen geçerliğe sahip ve kesinlikle hakikat olduğu iddiasında bulunan düşünce

sonuçlarıyla iş görebildiği aşamaya ulaşırsa; anlıksal <intellectual> dünyanın sonsuzluğunun hem edimsel <fiili> hem gizil <potansiyel> olarak tükendiği noktaya kadar gelmiş oluruz ve bu da, ünlü, sonsuz dizinin sayılması mucizesinin yaratılmış olduğu anlamını taşır.

Ama bütün bunlara rağmen, onlardan herhangi bir biçimde şüphelenmenin bize deliliğe varan bir şey gibi görüneceği ölçüde sağlamca yerleşmiş herhangi bir hakikat var mıdır? İki kere ikinin dört ettiği, bir üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olduğu, Paris'in Fransa'da olduğu, hiçbir şey yemeyen bir insanın açlıktan öleceği, vb. Öyleyse, yine de öncesiz ve sonsuz hakikatler, kesin ve nihai hakikatler var mıdır?

Elbette vardır. Bütün bilgi alanını geleneksel biçimde üç büyük bölüme ayırabiliriz. Birinci bölüm, cansız doğayla uğraşan ve az ya da çok matematiksel olarak ele alınabilen bilimleri -matematik, astronomi, mekanik, fizik, kimya- kapsar. Bir insan çok basit şeyler için büyük sözcükler kullanmaktan zevk alıyorsa, bu bilimlerin elde ettikleri *birtakım* sonuçların öncesiz ve sonsuz hakikatler, kesin ve nihai hakikatler olduğu söylenebilir; işte bu nedenle de söz konusu bilimler *kesin* <exact> bilimler olarak bilinir. Ama onların bütün sonuçları bu geçerliğe sahip olmaktan çok uzaktır. Öteki konularda töreye çok bağlı olan matematik, değişken niceliklerin girişi ve onların değişkenliğinin sonsuz derecede küçüğe ve sonsuz derecede büyüğe kadar genişlemesi ile günaha girmiş oldu; bilgi ağacından yemişti, bu ona en büyük başarıların yolunu açtı ama, aynı zamanda bir yanılgı yolunu da ortaya çıkardı. Matematiksel olan her şeyin mutlak geçerliği ve tartışılmaz kesinliği olduğu el değmemiş durum artık sonsuzluğa kadar yok olmuştu; matematik tartışma alanına girdi ve insanların çoğunun ne yaptıklarını anladıklarından değil salt inanç yüzünden, o zamana kadar hep doğru çıkmış olduğu için diferansiyel ve integral aldıkları bir noktaya ulaştık. Astronomi ve mekanikte işler daha da kötü, fizik ve kimyada bir arı sürüsü gibi varsayımlarla çevrilmiş durumdayız. Üstelik zorunlu olarak durum böyle. Fizikte moleküllerin hareketi ile, kimyada atomlardan moleküllerin oluşumuyla uğraşıyoruz ve eğer ışık dalgalarının girişimi bir mit değilse, bu ilginç nesneleri kendi gözlerimizle görme umudumuz hiç yok demektir.

Zaman ilerledikçe, bu alanda kesin ve nihai hakikatler dikkati çekecek biçimde seyrekleşiyor.

Doğası gereği, esas olarak, yalnız bizim değil hiçbir insanın bulunmadığı bir zamanda ortaya çıkmış olaylarla uğraşan jeolojide bu bakımdan daha da kötü durumdayız. Bu yüzden, bu alanda kesin ve nihai hakikatler elde etmek çok zahmetli bir iştir ve ele geçen ürün de son derece bereketsizdir.

Bilimin ikinci bölümü, canlı organizmaların araştırılmasını kapsar. Bu alanda öylesine çok sayıda karşılıklı ilişki ve nedensellik vardır ki, her sorunun çözümü bir yığın başka sorunun doğuşuna yol açmakla kalmaz, ayrı ayrı her sorun çoğu zaman ancak yavaş yavaş, tamamlanması genellikle yüzyılları gerektiren bir araştırmalar dizisi aracılığıyla çözülebilir; ondan sonra bile, karşılıklı ilişkilerin sistemli bir sunuluşuna duyulan gereksinim, kesin ve nihai hakikatlerin çevresini, tekrar tekrar, son derece çoğalan varsayımlarla doldurmayı zorunlu kılar. Memeli hayvanlardaki kan dolaşımı gibi onca basit bir sorunu doğru biçimde ortaya koymak için, Galen'den Malpighi'ye kadar ne uzun bir ara basamaklar dizisi zorunluydu; kan yuvarlarının kökeni hakkındaki bilgimiz ne kadar az ve bugün bile, örneğin, bir hastalığın belirtileri ile nedenleri arasında ussal bir ilişki kurma yolundaki çabalarımızda bulunamayan ne kadar çok bağlantı var! Bu arada, hücrenin keşfi gibi, bizi biyoloji alanında daha önce kurulmuş bütün kesin ve nihai hakikatleri baştan sona gözden geçirmeye ve bunların birçoğunun kesin olarak hurda yığınına atmaya zorlayan buluşlar da yeterli sıklıkta ortaya çıkmaktadır. Bu bilimde gerçekten saf ve değişmez hakikatler kurmak isteyen bir kimse, bu yüzden, bütün insanlar ölümlüdür, bütün dişi memelilerde süt bezleri bulunur ve bunun gibi yavan sözlerle yetinmek zorunda kalacak; gelişmiş memelilerin kafalarıyla değil mideleri ve bağırsaklarıyla sindirim yaptıklarını, çünkü kafada merkezileşmiş sinirsel etkinliğin sindirim için zorunlu olduğunu bile söyleyemeyecektir.

Ama öncesiz ve sonsuz hakikatler, bilimin üçüncü bölümünde, tarihsel bilimler grubunda, daha da kötü durumdadır. Bu bilimlerce tarihsel art arda gelişleri ve şimdiki biçimleri içinde incelenen konular, insan hayatının koşulları, toplumsal ilişkiler, hukuk ve devlet biçimleriyle onların felsefe, din, sanat vb. ile ilgili düşünsel

üstyapısıdır. Organik doğada, hiç değilse, dolaysız gözlemlerimiz söz konusu olduğu sürece, çok geniş sınırlar içinde oldukça düzenli bir biçimde tekrarlanan, olayların birbiri ardına gelişiyle uğraşıyoruz. Organik türler bütün olarak, Aristoteles zamanından beri, değişmeden kalmıştır. Oysa toplumsal tarihte koşulların yinelenmesi kural değil ayrıklıktır <istisna>. Taş Devri denilen insanın ilkel aşamasından bir kez geçeriz; böyle tekrarlar olduğunda, bunlar asla kesinlikle benzer koşullar altında ortaya çıkmazlar; sözgelimi, bütün uygar halklar arasında başlangıçta toprağın ortak mülkiyetinin varoluşu ve bunun sona eriş yolu böyledir. Bunun için, insan tarihi alanında bilgimiz, biyoloji alanında olduğundan daha da geridir. Ayrıca, ayrıklık yoluyla, bir çağda varoluşun toplumsal ve siyasal biçimleri arasındaki iç bağlantı anlaşılır duruma geldiği zaman, bu bir kural olarak ancak o biçimler gününü doldurduğu ve yok oluşa yaklaştığı zaman ortaya çıkar. İşte bunun için, burada bilgi özsel <essential> olarak görelidir; çünkü ancak belirli bir çağda ve belirli halklar arasında var olan ve doğaları gereği geçici olan, birtakım toplumsal biçimlerle devlet biçimlerinin ilişkilerinin ve sonuçlarının algılanmasıyla sınırlıdır. Dolayısıyla, bu alanda kesin ve nihai hakikatlerin, saf ve değişmez hakikatlerin ardına düşen bir insan, en kötüsünden boş ve basmakalıp sözler bir yana, pek az şey ele geçirebilecektir: Genel olarak konuşulduğunda, insanlar emek harcamadan yaşayamazlar; şimdiye kadar insanlar çoğunlukla yönetenlerle yönetilenlere ayrılmıştır; Napoleon 5 Mayıs 1821'de öldü, vb.

Yukarıda, insan düşüncesinin yasalarını inceleyen bilimlerden, yani mantık ve diyalektikten de söz edebilirdik. Ancak, öncesiz ve sonsuz hakikatler konusunda bu bilimlerde hiç de daha iyi bir durumda değiliz. Bay Dühring, diyalektiğin salt saçma olduğunu ilan eder; mantık üzerine şimdiye kadar yazılmış ve gelecekte yazılacak pek çok kitapsa, bu bilimde de kesin ve nihai hakikatlerin herkesçe sanıldığından çok daha seyrek olarak elde edildiğini gösteren bir sürü kanıt getirir.

Bana kalırsa, şimdi ulaşmış olduğumuz bilgi aşamasının daha öncekiler kadar az kesin oluşundan korkuya kapılmaya hiç gerek yok. Bu bilgi aşaması, şimdiden, çok geniş bir olgular kitlesini kaplıyor ve herhangi bir özel bilimde uzmanlaşmak isteyenler için

çok büyük bir uzmanlık çalışmasını gerektiriyor. Ama, nesnesinin doğası gereği, ya art arda kuşaklar boyu göreli olarak kalması ve ancak adım adım tamamlanması gereken ya da evrendoğum <cosmogony>, jeoloji ve insanın tarihinde olduğu gibi, tarihsel malzemenin eksikliği yüzünden her zaman eksik ve tamamlanmamış olarak kalması gereken bilgiye saf, değişmez, kesin ve nihai hakikatleri uygulayan bir insan, bu yolla ancak kendi bilgisizliğini ve sapkınlığını tanıtlar. Gösterişinin arkasında, Dühring'de olduğu gibi, kişisel yanılmazlık iddiası bulunmasa bile olacağı budur. Karşıt kutuplar durumunda dile getirilen bütün kavramlar gibi hakikat ve yanılgı da, şimdi gördüğümüz gibi, ancak son derece sınırlı bir alanda mutlak geçerliğe sahiptir; kutupsal karşıtların yetersizliğini ele alan diyalektiğin ilk <en basit> öğeleriyle herhangi bir yakınlığı olmuşsa, Bay Dühring'in bile anlayacağı bir şeydir bu. Hakikat ile yanılgı <doğru ile yanlış> arasındaki antitezi yukarıda sözü edilen o dar alanın dışına uygular uygulamaz, bu antitez göreli duruma gelir ve dolayısıyla, kesin bilimsel anlatım biçimleri için işe yaramaz olur; o alanın dışında bunu mutlak olarak geçerli diye uygulamaya kalkışırsak, işte o zaman şaşkınlığa uğrarız; antitezin her iki kutbu da karşıtlarına dönüşür, hakikat yanılgı, yanılgı hakikat olur. Bir örnek olarak, çok bilinen Boyle Yasası'nı alalım. Bu yasaya göre, ısı değişmeden kalırsa, gazların oylumu <hacmi> kendilerine uygulanan basınçla ters orantılı olarak değişir. Regnault, belli durumlarda bu yasanın geçerli olmadığını buldu. Bir gerçeklik filozofu olsaydı, şunu demek zorunda kalacaktı: Boyle'un yasası değişebilir, demek ki katkısız bir hakikat değildir, demek ki hiç hakikat değildir, demek ki bir yanılgıdır. Ama bunu deyince de, Boyle'un yasasında bulunan yanılgıdan çok daha büyüğüne düşmüş olacaktı; ondaki hakikat tanecikleri bir yanılgı yığını içinde gözden kaybolacaktı; başlangıçtaki doğru vargısını, Boyle'un yasasının, ona bağlı küçük bir yanılgının yanı sıra, hakikat gibi göründüğü bir yanılgıyla çarpıtmış olacaktı. Ama bir bilim adamı olan Regnault, böylesi bir çocukluğa kapılmadı, araştırmalarını sürdürdü ve Boyle'un yasasının genellikle ve yaklaşık olarak doğru olduğunu, ama özel olarak, sıvılaşmanın başladığı noktaya kadar basınç uygulandığında basınçla sıvılaştırılabilen gazlarda geçerliğini yitirdiğini ortaya çıkardı. Dolayısıyla, Boyle

Yasası ancak belirli sınırlar içerisinde tanıtlanmış oluyordu. Ama o sınırların içerisinde bile olsa, mutlak ve kesin olarak mı doğrudur bu? Hiçbir fizikçi böyle olduğunu ileri süremez. Bir fizikçinin diyeceği şudur: Belli basınç ve ısı sınırları içerisinde ve belli gazlar için geçerlidir bu yasa. Bu daha da kısıtlanmış sınırlar içinde bile, gelecekteki araştırmaların sonucu olarak ortaya çıkabilecek daha daraltılmış sınırlar ya da değiştirilmiş formüllendirmeler olasılığını dışarıda bırakmayacaktır fizikçi. Kesin ve nihai hakikatlerin durumu, örneğin fizikte, işte böyledir. Bunun için, gerçekten bilimsel eserler, yanılgı ve hakikat gibi dogmatik ve ahlaki deyimlerden, bir kural olarak, kaçınırlar; oysa, bu deyimler, boş süslü cümlelerin egemen düşüncenin egemen sonucu diye yutturulmaya çalışıldığı, "gerçeklik felsefesi" türünden eserlerin her yerinde karşımıza çıkar.

*ENGELS, **Anti-Dühring** (1878), s. 96-103.*

RELATİVİZME KARŞI BİLGİNİN GÖRELİLİĞİ

A. Koşulsuz hakikate karşı koşullu hakikat

Modern materyalizmin, yani Marksizmin görüş noktasından, bilgimizin nesnel, mutlak hakikate yakınlaşma *sınırları* tarihsel olarak koşulludur; ama böyle bir hakikatin varoluşu *koşulsuzdur* ve bu hakikate gittikçe daha çok yaklaştığımız da koşulsuzdur. Tablonun çerçevesi tarihsel olarak koşulludur, ama bu tablonun nesnel olarak var olan bir modeli çizdiği olgusu koşulsuzdur. Şeylerin özsel doğasına ilişkin bilgimizde, maden kömürü katranındaki alizarinin ya da atomdaki elektronların bulunuşuna ne zaman ve hangi koşullar altında ulaştığımız tarihsel olarak koşulludur; ama böylesi bir buluşun "mutlak nesnel bilgi"nin bir ilerleyişi olduğu koşulsuzdur. Sözün kısası, her ideoloji tarihsel olarak koşulludur; ama her bilimsel ideolojiye (sözgelimi, dinsel ideolojiden iyice farklı olarak) bir nesnel hakikatin, nesnel doğanın karşılık olduğu <tekabül ettiği> koşulsuz olarak doğrudur. Diyeceksiniz ki, göreli ve mutlak hakikat arasındaki bu ayrılık belirsizdir. Ben de şöyle cevap vereceğim: Evet, bilimin, terimin kötü anlamıyla, bir dogma olmasını, ölü, donmuş, kemikleşmiş bir şey olmasını önlemeye yetecek kadar "belirsiz"dir bu; ama aynı zamanda, kendimizi imancılık ve bilinemezcilikten, felsefi idealizmden ve Hume'la Kant'ın izleyicilerinin yanıltmacasından kesin ve geri dönülmez biçimde ayırmamızı sağlamaya yetecek kadar da "belirli"dir. İşte sizin farkına varmadığınız ve böylece, gerici felsefenin batağına düştüğünüz sınır. Bu, diyalektik materyalizmle relativizm <bağıntıcılık> arasındaki sınırdır. ...

Relativizmi bilgi kuramının temeli yapmak, kendi kendini, ya mutlak şüpheciliğe, bilinemezciliğe ve yanıltmacaya ya da öznelciliğe mahkûm etmektir. Bilgi kuramının temeli olarak relativizm yalnızca bilgimizin göreliliğinin "bağıntılılığının" kabulü değil; aynı zamanda, göreli bilgimizin yaklaşacağı, insanlıktan bağımsız olarak var olan herhangi bir nesnel ölçütün ya da modelin de yadsınmasıdır. Katıksız relativizmin görüş noktasından, bir insan her yanıltmacayı haklı çıkarabilir; Napoleon'un 5 Mayıs 1821'de ölüp ölmediğini bile "koşullu" olarak görür; bilimsel ideolojinin (bir bakıma "elverişli") yanı sıra, dinsel ideolojinin (bir

başka bakımdan çok "elverişli") kabul edilişinin insana ya da insanlığa "elverişli"liğini vb. ilan edebilir.

Diyalektik -Hegel'in zamanında açıkladığı gibi- relativizmin, olumsuzlamanın, şüpheciliğin öğelerini içerir; ama relativizme indirgenemez. Marx ve Engels'in materyalist diyalektiği kuşkusuz relativizmi içerir, ama ona indirgenemez, yani bütün bilgimizin göreliliğini kabul eder, ama nesnel hakikatin yadsınması anlamında değil, bilgimizin bu hakikate adım adım yaklaşmasının sınırlarının tarihsel olarak koşullu doğası anlamında.

Bogdanov italikle yazıyor: "*Tutarlı Marksizm*" öncesiz ve sonsuz hakikatler gibi "bir dogmatizmi ve dural 'statik' kavramları kabul etmez." Bu bir karıştırmadır. Eğer dünya (Marksistlerin düşündüğü gibi) gelişen insan bilinci tarafından yansıtılan, öncesiz ve sonsuz olarak hareket eden ve değişen madde ise, neresi "dural" bunun? Burada söz konusu olan, şeylerin değişmez özü ya da değişmez bir bilinç değil, doğayı yansıtan bilinçle bilinç tarafından yansıtılan doğa arasındaki *uygunluk*tur. Bu sorunla, yalnız bu sorunla bağlantılı olarak, "dogmatizm" teriminin özgül, karakteristik, felsefi bir tadı var: Oldukça "eski" bir materyalist olan Feuerbach'ta görmüş olduğumuz gibi, idealistlerin ve bilinemezcilerin materyalistlere karşı kullanmaktan pek hoşlandıkları bir sözcüktür. Ünlü "en son olguculuk"un görüş noktasından materyalizme karşı ileri sürülen itirazlar, işte böylesi eskimiş süprüntülerdir.

*LENİN, **Materyalizm ve Ampiriokritisizm** (1908), s. 134-36.*

B. Relativizm ve diyalektik

Relativizmle diyalektik arasındaki ilişki sorunu, Machizmin kuramsal talihsizliklerinin açıklanmasında belki de en önemli rolü oynar. Bütün Avrupalı olgucular gibi Marksist diyalektikten hiçbir şey anlamamış olan Rey'i ele alalım örneğin. Diyalektik sözcüğünü yalnız idealist felsefi kurgunun <speculation> kullandığı anlamda kullanır. Sonuç olarak da, yeni fiziğin relativizm sorununda yanlış yola saptığını hissetmesine rağmen, gene de çaresizlik içinde çırpınır ve ılımlı relativizmle aşırı relativizm arasında ayrım yapmaya çalışır. Kuşkusuz "aşırı relativizm... pratikte

değilse de, mantıksal olarak edimsel <fiili> şüpheciliğin sınırına dayanır"; ama görüyorsunuz ki, Poincare'de "aşırı" relativizm yoktur. Bir adamın, eczacılar gibi, bir parça fazla ya da bir parça az relativizm tartabilmesi ve böylece Machizmi düzeltmesi; tam bir kuruntu işte!

Aslına bakılırsa, relativizm sorununun kuramsal açıdan tek doğru formüllendirilişi Marx ve Engels'in diyalektik materyalizminde verilmiştir; bundan habersiz olmanın, relativizmden çıkıp *eninde sonunda* varacağı yer felsefi idealizmdir. Bu arada, bu olguyu anlamaktaki başarısızlığı Bay Berman'ın saçma kitabı *Modern Bilgi Kuramının Işığında Diyalektik*'i son derece değersizleştirilir. Bay Berman, hiç anlayamadığı diyalektik hakkında, eskimiş saçmalıkları tekrarlayıp durur. Zaten, *bütün* Mach'çıların *her adımda*, bilgi kuramı konusunda benzer bir anlayış eksikliği gösterdiklerini görmüştük.

Kesinlikle saptanmış ve itiraz edilemez olanları da içinde olmak üzere fiziğin bütün eski hakikatlerinin göreli hakikatler olduğu tanıtlanmıştır; öyleyse insanlıktan bağımsız hiçbir nesnel hakikat olamaz. İşte, yalnız Mach'çıların değil, genel olarak "fiziksel" idealistlerin de kanıtı budur. Mutlak hakikatin, gelişme seyrindeki göreli hakikatlerin sonucu olduğu; göreli hakikatlerin insandan bağımsız olarak var olan bir nesnenin görece sadık yansımalarını temsil ettiği; her bilimsel hakikatin, göreli doğasına rağmen, mutlak hakikatin bir öğesini içerdiği yolundaki, Engels'in *Anti-Dühring*'i üzerinde düşünmüş herkes için apaçık bütün bu önermeler, "modern" bilgi kuramı için kapalı bir kutudur.

Mach'ın özellikle salık verdiği, Duhem'in *Fizik Kuramı* ya da Stallo'nun *Modern Fiziğin Kavramları ve Kuramları* gibi eserler, "fiziksel" idealistlerin en çok bilgimizin göreliliğinin tanıtlanmasına önem verdiklerini ve gerçekte, idealizmle diyalektik materyalizm arasında bocalayıp durduklarını açıkça gösterir. Farklı dönemlerin adamları olan ve soruna değişik görüş açılarından yaklaşan (Duhem'in uzmanlık alanı, yirmi yıldır çalıştığı, fiziktir; Stallo ise eskiden bağnaz bir Hegelciydi, sonradan doğa felsefesi üzerine 1848'de eski Hegelci ruhla yazdığı kendi kitabından utanç duymaya başladı) her iki yazar da, atomcu-mekanik doğa anlayışıyla güçlü bir biçimde savaşırlar. Bu anlayışın darlığına,

bilgimizin sınırı olarak kabul edilmesinin olanaksızlığına, bu anlayışa sahip yazarların düşüncelerinin birçoğunun taşlaşmasına değinirler. *Eski* materyalizmin böyle bir eksiklikten zarar gördüğü gerçekten yadsınmaz bir şeydir. Engels, eski materyalistleri bütün bilimsel kuramların göreliliğini değerlendiremedikleri, diyalektiği bilmedikleri ve mekanik görüş açısını abarttıkları için suçlamıştı. Ama Engels (Stallo'nun tersine) Hegelci idealizmi atacak ve Hegel'in diyalektiğindeki büyük ve doğru özü *kavrayacak* güce sahipti. Eski metafizik materyalizmi *diyalektik* materyalizm uğruna reddetmişti o, idealizme saplanan relativizm uğruna değil.

*LENİN, **Materyalizm ve Ampiriokritisizm** (1908), s. 318-20.*

NEDENSELLİK KATEGORİSİ

A. Nedensellik bilgimiz

Nedensellik. - Hareket halindeki maddeyi gözden geçirirken dikkatimizi çeken ilk şey, ayrı cisimlerin tekil hareketlerinin karşılıklı bağlılığı, birinin öbürünce *belirlenmesidir.* Ama yalnızca belli bir hareketi bir başkasının izlediğini bulmakla kalmayız; doğada yer aldığı koşulları oluşturarak belli bir harekete yol açabildiğimizi, hatta doğada hiç ortaya çıkmayan, hiç değilse bu yoldan ortaya çıkmayan, hareketleri (sanayi) de üretebildiğimizi ve bu hareketlere önceden belirlenmiş bir yön ve genişlik verebildiğimizi de anlarız. *Bu yoldan, insanların etkinliği* ile *nedensellik* düşüncesi, bir hareketin bir başka hareketin nedeni olduğu düşüncesi kurulmuş olur. Birtakım doğal olayların düzenli bir biçimde art arda gelişinin, kendi başına, nedensellik düşüncesinin doğuşuna yol açabileceği -Güneş'le gelen ısı ve ışık- doğru da olsa; bu bir tanıt sağlamaz; işte buraya kadar, düzenli bir *post hoc* <bundan sonra> asla bir *propter hoc* <bundan dolayı> kuramaz derken Hume'un şüpheciliği doğruydu. Ama insanların etkinliği nedenselliğin *sınanmasını* oluşturur. Güneş ışınlarını bir mercek yardımıyla bir odakta toplar ve bunların herhangi bir olağan ateşin ışınları gibi etkide bulunmasını sağlarsak, böylece ısının Güneş'ten geldiğini de tanıtlamış oluruz. Ağızotunu,[75] patlayıcı maddeyi ve mermiyi bir tüfekte bir araya getirir ve tüfeği ateşlersek, daha önceki deneyden bilinen sonucun ortaya çıkacağına güveniriz; çünkü bütün tutuşma, yanma, patlama sürecini, birdenbire gaza dönüşme ve gazın mermi üzerindeki basıncı yoluyla bütün ayrıntılarına kadar izleyebiliriz. Ve burada şüpheci, önceki deneyden dolayı, gelecek kez aynı şeyin olacağı sonucunun çıkmadığını da söyleyemez. Çünkü aslında, kimi zaman aynı olmayan bir şey olabilir, ağızotu ya da barut iş görmeyebilir, namlu parçalanabilir vb. Ama nedenselliği çürütmek yerine, *tanıtlayan* şey kesinlikle budur işte; çünkü, yeterli bir inceleme sonucunda kuraldan böyle her sapmanın nedenini bulabiliriz: ağızotunun kimyasal ayrışması, barutun

75 Eskiden tüfek ya da topu ateşlemek için falya denilen art deliğin ağzına konulan barut. (Çev.)

nemliliği, namludaki bir eksiklik vb., vb.; böylece burada nedensellik, denebilirse, iki kez sınanmış olur.

Felsefe gibi doğabilimleri de insanların etkinliğinin düşünceleri üzerindeki etkisini şimdiye kadar tümüyle ihmal etmiştir; her ikisi de ancak bir yanda doğayı, öte yanda düşünceyi belirler. Ama tek başına olduğu gibi doğa değil, *doğanın insan tarafından değiştirilmesi*, insan düşüncesinin en özsel ve dolaysız temelidir; ve insan doğayı değiştirmeyi öğrendiği ölçüde zekâsı da gelişmiştir. Bundan dolayı, yalnız doğanın insan üzerinde etkide bulunduğunu, her yerde yalnız doğal koşulların insanın tarihsel gelişimini belirlediğini ileri süren ve örneğin, az ya da çok Draper ve öteki bilim adamlarında bulunan doğalcı <naturalist> tarih anlayışı tek yanlıdır ve insanın da doğa üzerinde etkide bulunduğunu, onu değiştirdiğini ve kendi varoluşunun yeni koşullarını yarattığını unutur. Almanya'nın Cermen halklarının göç ettiği zamanki "doğa"sından pek azı geride kalmıştır. Yer'in yüzeyi iklim, bitkiler, hayvanlar ve insanların kendisi sürekli olarak değişmiştir ve bütün bunlar insan etkinliği yüzündendir; öte yandan, Almanya'da doğada insan eli değmeden zaman süreci içinde ortaya çıkan değişiklikler hesaplanamayacak kadar küçüktür.

*ENGELS, **Doğanın Diyalektiği** (1872-1882), s. 1770-72.*

B. Nedensellik - nesnel gerçekliğin bir yansıması

Nedensellik sorunu herhangi bir yeni "izm"in felsefi çizgisinin belirlenmesinde özellikle önemlidir ve bu yüzden, bunun üzerinde biraz ayrıntılı olarak durmamız gerekir.

Bu konudaki materyalist bilgi kuramının sergilenmesiyle işe başlayalım. ...

Feuerbach, düzen, yasa ve benzerleriyle ilgili insan düşünceleri tarafından ancak yaklaşık bir sadakatle yansıtılan, doğadaki yasayı ve nesnel nedenselliği kabul eder. Feuerbach'la birlikte doğadaki nesnel yasanın kabulü, ayrılmaz bir biçimde, zihnimiz tarafından yansıtılan dışsal dünyanın, nesnelerin, cisimlerin, şeylerin nesnel gerçekliğinin kabulüne bağlanmıştır. Feuerbach'ın görüşleri tutarlı olarak materyalisttir. Bütün öteki görüşler ya da daha

doğrusu, nedensellik sorununa ilişkin herhangi bir başka felsefi çizgi, doğadaki nesnel yasanın, nedenselliğin ve zorunluluğun yadsınması, Feuerbach tarafından haklı olarak imancı akıma bağlı görülmüştür. Çünkü gerçekten, nedensellik sorunundaki öznelci çizginin, doğanın düzeninin ve zorunluluğunun dış nesnel dünyadan değil bilinçten, akıldan, mantıktan ve benzerlerinden çıkarılmasının, yalnızca insan aklını doğadan ayırmakla, yalnızca aklı doğaya karşıt bir duruma getirmekle kalmadığı, aynı zamanda, aklı doğanın bir parçası olarak görmek yerine doğayı aklın bir parçası durumuna getirdiği açıktır. Nedensellik sorunundaki öznelci çizgi (çeşitleri Hume ve Kant'ın nedensellik kuramları olan) felsefi idealizmdir; yani oldukça güçsüzleştirilmiş ve sulandırılmış imancılıktır. Doğadaki nesnel yasanın kabulü ve bu yasanın insanın zihninde yaklaşık bir sadakatle yansıtıldığının kabul edilmesi ise materyalizmdir.

Engels'e gelince, yanılmıyorsam, kendi materyalist görüşünü bu nedensellik sorunu ile ilgili öteki akımlarla karşılaştırıp aradaki karşıtlıkları gösterme fırsatını bulamadı o. Daha temel bir sorun olan, genel olarak dışsal dünyanın nesnel gerçekliği sorununda kendini bilinemezcilerden belirgin biçimde ayırmış olduğuna göre, böyle bir şey yapmasının gereği de yoktu. Ama onun felsefi eserlerini dikkatlice okumuş bir kişi için, Engels'in doğada nesnel yasanın, düzenin, nedenselliğin ve zorunluluğun varlığı konusunda en küçük bir şüphe belirtisini bile kabul etmediği açık olmalıdır. Biz birkaç örnekle yetineceğiz. *Anti-Dühring*'in birinci bölümünde Engels şöyle diyor: "(Dünya olaylarının genel görünümünün) bu ayrıntılarını anlamak için onları doğal ve tarihsel bağlantılarından ayırmalı ve her birini doğası, özel nedenleri ve sonuçları vb. bakımından irdelemeliyiz" (s. 27). Bu doğal bağlantının, doğal olaylar arasındaki bağlantının nesnel olarak var olduğu apaçıktır. Engels özellikle diyalektik neden ve sonuç görüşünü vurgular.

"Neden ve sonuç için de tıpkı böyledir; bunlar ancak tikel bir duruma uygulandıklarında geçerliği olan kavramlardır; ama tikel durumu bir bütün olarak dünya ile olan genel bağlantısı içinde ele alırsak, tümel (evrensel) etki ve tepki anlayışı içinde birleşir ve çözülürler; burada nedenler ve sonuçlar sürekli olarak yer değiştirir

ve şimdi ya da burada bir sonuç olan, orada ya da o zaman bir neden olur ve vice versa" (s. 29).

Bundan dolayı, insanın neden ve sonuç kavrayışı her zaman doğa olaylarının nesnel bağlantısını bir ölçüde basitleştirir; onu ancak yaklaşık olarak, tek bir dünya sürecinin şu ya da bu yönünü soyutlayarak yansıtır. Düşüncenin yasalarının doğanın yasalarına uygunluğunu bulursak, diyor Engels, aklın ve bilincin "insan beyninin ürünleri, insan beyninin ve doğanın bir ürünü" olduğunu hesaba kattığımız zaman, bu çok anlaşılır bir duruma gelir. Kuşkusuz "insan beyninin ürünleri, son çözümlemede doğanın da ürünleri olduğundan, doğanın geri kalan bölümüyle çelişmez, ona uygun düşer" (s.45). Dünya olayları arasında doğal, nesnel bir bağlantının var olduğuna şüphe yoktur. Engels, materyalizmin genellikle bilinen önermelerini açıklamayı zorunlu görmeksizin, sürekli olarak "doğanın yasaları"ndan, "doğanın zorunlulukları"ndan (*Naturnotwendigkeiten*) söz eder.

Ludwig Feuerbach'ta da şunları okuyoruz:

"-Hem dış dünyanın hem insan düşüncesinin- hareketinin genel yasaları... tözü bakımından özdeş, ama insan zihninin onları bilinçli olarak uygulayabilmesi söz konusu olduğunda anlatımları farklı olan iki dizi yasadır. Bununla birlikte doğada ve şimdiye kadar büyük bölümüyle insan tarihinde de bu yasalar, sonu olmayan bir görünüşte rastlantılar dizisi ortasında, dışsal bir zorunluluk biçiminde kendilerini ortaya koyarlar" (s. 44).

Ve Engels eski doğa felsefesini, (doğa olaylarının) "gerçek ama henüz bilinmeyen karşılıklı bağlantıları"nın yerine "ülküsel ve imgesel bağlantıları" geçirmiş olmakla suçlar (s. 47). Engels'in doğadaki nesnel yasayı, nedenselliği ve zorunluluğu kabul edişi, bizim -yani insanların- bu yasaları çeşitli kavramlarda yaklaşık olarak yansıtmamız üzerinde duruşu gibi, kesinlikle açıktır. ...

Felsefi akımları ayıran gerçekten önemli epistemolojik sorun, nedensel bağlantılarla ilgili betimlemelerimizin "açıklamalarımızın" ulaştığı kesinlik derecesi ya da bu betimlemelerin kesin matematik formüllerle dile getirilip getirilememesi değil, bu bağlantılar hakkındaki bilgimizin kaynağının nesnel doğa yasası mı yoksa zihnimizin özellikleri, onun birtakım *önsel* <a priori> hakikatleri kavramaktaki yaradılıştan gelme yetisi, vb. mi olduğudur.

Materyalist Feuerbach, Marx ve Engels'i, bilinemezci (Hume'cu) Avenarius ve Mach'tan böylesine değişmez bir biçimde ayıran şey budur işte.

*LENİN, **Materyalizm ve Ampiriokritisizm** (1908), s. 152, 57, 159.*

MODERN BİLİM: STATİK BİR DÜNYA GÖRÜŞÜNDEN DİNAMİK BİR DÜNYA GÖRÜŞÜNE

Doğa hakkındaki bu taşlaşmış görüşte[76] ilk gedik bir doğabilimci tarafından değil, bir filozof tarafından açıldı. 1775'te Kant'ın *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*'i (Genel Doğa Tarihi ve Gök Kuramı) yayımlandı. İlk itiliş sorunu ortadan kaldırılmıştı; dünya ve tüm Güneş sistemi, zaman içinde *varlık haline gelen* bir şey olarak ortaya çıkıyordu. Eğer doğabilimcilerin büyük çoğunluğu Newton'ın dile getirdiği "Fizik, metafizikten sakın!" uyarısı üzerinde düşünmekten biraz daha az iğrenmiş olsalardı, Kant'ın bu tek parlak buluşundan onları sonu gelmeyen sapmalardan ve yanlış yönlerde harcanmış ölçülemeyecek kadar büyük zaman ve emek kaybından koruyacak olan sonuçlar çıkarmaya yönelebilirlerdi. Çünkü Kant'ın buluşu, her türlü ilerleme için bir çıkış noktasını içeriyordu. Eğer dünya varlık haline gelmiş bir şey idiyse, onun şimdiki jeoloji, coğrafya ve iklim durumu, bunun gibi bitkileri ve hayvanları da varlık haline gelmiş bir şey olmak zorundaydı: Yalnızca uzayda birlikte varoluşunun değil, zaman içinde art arda gelişinin de bir tarihi olmak zorundaydı. Eğer bir kez bu yönde daha ileri araştırmalara kararlı olarak girişilmiş olsaydı, doğabilimi de şimdi olduğundan dikkate değer ölçüde daha çok ilerlemiş olurdu. Ama felsefeden ne yarar gelebilirdi ki? Kant'ın eseri, yıllar sonra Laplace ve Herschel onun kapsamını açıklayıp, bu kapsama daha derin bir temel kazandırıncaya, böylece "bulutsu <nebülöz> varsayımı"nı yavaş yavaş onurlu bir yere getirinceye kadar, sonuç vermeden kaldı. Daha sonraki buluşlar en sonunda bu varsayımı zafere ulaştırdı. Bu buluşların en önemlileri şunlardı: sabit yıldızların kendine özgü hareketleri, evrensel uzayda bir direnç ortamının bulunduğunun tanıtlanması, evrenin maddesinin kimyasal özdeşliğine ve Kant'ın konut <postula> olarak ileri sürdüğü gibi kor haline gelen bulutsu kütlelerin varlığına

76 Önceki sayfalarda Engels, ilk modern bilimin doğuşunu ve gelişimini tartışıyordu. Bununla birlikte, bütün dev ilerlemeleri ve devrimci başarıyla birlikte, bilimin dünyaya hâlâ "kemikleşmiş, değişmez bir şey olarak" ve büyük bölümü için "bir itilişte yaratılmış bir şey" olarak baktığını gösteriyordu. (Der.)

ilişkin spektral çözümleme yoluyla sağlanmış tanıt.

Bununla birlikte, bir başka yerden destek alan, doğanın salt *var olmadığı*, fakat varlık haline geldiği ve *yok olup gittiği* yolundaki kavrayış olmasaydı, doğabilimcilerin çoğunluğunun değişen bir dünyanın değişmeyen organizmalar yaratmasındaki çelişmenin bilincine bu kadar kısa zamanda varıp varamayacaklarından şüphe edilebilirdi. Jeoloji ortaya çıkmış ve yalnızca biri ötekinden sonra biçimlenmiş ve biri ötekinin üzerine gelmiş yeryüzü katmanlarını göstermekle kalmamış, aynı zamanda bu katmanlarda soyu tükenmiş hayvanların kabuk ve iskeletleriyle artık var olmayan bitkilerin gövdeleri, yaprakları ve meyveleri bulunduğunu da göstermiştir. En sonunda da, yalnızca bir bütün olarak Dünya'nın değil, onun şimdiki yüzeyinin ve üzerinde yaşayan bitkilerle hayvanların da zaman içinde bir tarihi olduğu teslim edilmek zorunda kalınmıştır. Bu teslim ediş, önceleri epeyce gönülsüz oldu. Cuvier'in Yer'in devrimleri kuramı, sözde devrimci, özünde ise gericiydi. Bu kuram, bir tek tanrısal yaratma yerine, mucizeyi doğanın özsel bir etkinliği durumuna getirerek, birbiri ardınca gelen bir dizi yaratma edimini koydu. Lyell, yaratanın mizacına bağlı olarak ansızın ortaya çıkan devrimler yerine, yavaş bir dönüşümünün tedricen gelişen etkilerini koyarak jeolojiye ilk kez anlam getirmiştir. [77]

Lyell'in kuramı, değişmez organik türler varsayımıyla, kendinden önce gelenlere oranla daha da çok uyuşmazlık içindeydi. Bu kuram, Yer'in yüzeyinin ve bütün hayat koşullarının derece derece dönüşümüne ve değişen çevreye uyumuna, türlerin değişebilirliğine götürdü. Ama gelenek, yalnız Katolik Kilisesinde değil doğabilimde de bir güçtür. Yıllarca Lyell kendisi de çelişmeyi görmedi, öğrencileriyse hâlâ yeterince göremiyorlar. Bu ancak o sıralar doğabiliminde egemen olan ve herkesi az ya da çok kendi özel alanında kısıtlayan işbölümüyle açıklanabilir; <o işbölümü içinde> kapsamlı bir görüşten yoksun olmayan birkaç kişi vardır.

Bu sırada fizik büyük ilerlemeler göstermişti; bu ilerlemenin

77 Lyell'in görüşünün eksikliği -hiç değilse ilk biçiminde- Dünya'da hareket halinde olan kuvvetleri, hem nicelik hem nitelikçe değişmez olarak düşünmesindedir. Onun için Yer'in durgunluğu diye bir şey yoktur; yer belirli bir yönde gelişmez, salt belli bir sonuca götürmeyen rastlantısal bir yolda değişir.

sonuçları, doğa araştırmasının bu dalı için çağ açan bir yıl olan 1842'de üç ayrı kişi tarafından hemen hemen aynı zamanda özetlendi. Mayer Heilbronn'da, Joule ise Manchester'da ısının mekanik enerjiye, mekanik enerjinin ısıya dönüşümünü tanıtladılar. Isının mekanik eşdeğerinin belirlenmesi bu sonucu tartışma götürmez bir duruma getirdi. Aynı sıralarda, meslekten bir doğabilimci değil, bir İngiliz avukatı olan Grove, ulaşılmış fiziksel sonuçlar üzerinde ayrı ayrı çalışarak, bütün fiziksel enerji, mekanik enerji, ısı, ışık, elektrik, mıknatıslılık denilen şeylerin, hatta kimyasal enerji denilen şeyin belirli koşullar altında herhangi bir enerji kaybına uğramadan birbirine dönüştüğünü tanıtladı ve böylece Descartes'ın dünyada bulunan hareketin niceliğinin değişmez olduğuna ilişkin ilkesini fiziksel olarak *post factum* <olgudan sonra> tanıtlamış oldu. Bununla özel fiziksel enerjiler, fiziğin sözde değişmez "türleri"ni, belirli yasalara göre birbirine dönüştürülebilen maddenin hareketinin farklılaşmış biçimlerine ayırdı. Birçok fiziksel enerjinin varoluşunun rastlantısallığı <görüşü>, karşılıklı bağlantılarının ve geçişmelerinin tanıtlanmasıyla, bilimden çıkarılıp atıldı. Fizik, kendinden önceki astronomi gibi, nihai gerçeklik olarak hareket halindeki maddenin öncesiz ve sonsuz dönüşüne <devir> zorunlu biçimde değinen bir sonuca ulaşmıştı.

Lavoisier ve özellikle Dalton'dan bu yana kimyanın olağanüstü hızlı gelişimi, doğayla ilgili eski düşüncelere başka bir yönden saldırıyordu. O zamana kadar yalnız canlı organizmada üretilen bileşiklerin organik olmayan araçlarla hazırlanması, kimya yasalarının organik olmayan cisimler kadar organik cisimler için de aynı derecede geçerli olduğunu tanıtladı ve organik olmayan doğayla organik doğa arasındaki uçurumu, Kant'ın bile asla aşılamaz gördüğü uçurumu büyük ölçüde kapattı.

Son olarak, biyolojik araştırma alanında da geçen yüzyılın ortalarından beri sistemli bir biçimde düzenlenen bilimsel geziler ve yolculuklar, dünyanın her yanındaki Avrupa sömürgelerinin oralarda yaşayan uzmanlarca daha eksiksiz keşfedilmesi ve hepsinin ötesinde, paleontoloji,[78] anatomi ve genel olarak fizyolojinin

78 Dölleri kalmamış olan eski canlı türlerini fosillerinden inceleyen bilim, eski varlık bilim. (Çev.)

gelişmesi ve özellikle mikroskobun sistemli olarak kullanılışıyla hücrenin keşfi, o kadar çok malzeme birikmişti ki, karşılaştırmalı yöntemin uygulanması olanaklı ve aynı zamanda vazgeçilmez duruma geldi. Bir yandan çeşitli bitey ve direylerin yaşama koşulları, karşılaştırmalı fiziksel coğrafya yoluyla belirlendi; öte yandan da, çeşitli örgenlikler birbirlerine benzeyen örgenleri açısından karşılaştırıldı, üstelik bu, yalnızca olgunluk durumunda değil, gelişimin bütün aşamalarında yapıldı. Bu araştırma daha derin ve daha kesin biçimde sürdürüldükçe, değişmez bir organik doğaya ilişkin katı sistem de bir dokunuşta parçalanıp gidiyordu. Yalnızca ayrı bitki ve hayvan türleri gittikçe ayrılmaz bir biçimde birbirine karışmış duruma gelmekle kalmadı, önceki bütün sınıflandırmaları anlamsız bir iş durumuna getiren *Amphioxus*[79] ve *Lepidosiren*[80] gibi hayvanlar ortaya çıkarıldı ve en sonunda da, bitkiler âleminden mi yoksa hayvanlar âleminden mi olduklarını söylemek olanağı bulunmayan organizmalarla karşılaşıldı. Paleontolojik kayıtlardaki boşluklar, bir bütün olarak organik dünyanın evrim tarihiyle bireysel organizmanın evrim tarihi arasında çarpıcı bir koşutluk bulunduğunu kabul etmekte, botanik ve zoolojinin gitgide derinliklerinde kaybolacakmış gibi göründüğü labirentten çıkış yolunu gösteren Ariadne'nin ipliğinin[81] hakkını vermekte gönülsüz davrananları bile zorlayarak doldurulduk. Kant'ın Güneş sisteminin öncesiz ve sonsuz olduğu <görüşüne> saldırıya geçişiyle hemen hemen aynı zamanda, 1759'da C.F. Wolff'un türlerin sabitliği <görüşüne> karşı ilk saldırıya girişmesi ve soy kuramını ilan etmesi ilginçtir. Ama onun durumunda henüz parlak bir tahmin olan şey, Oken'in, Lamarck'ın ve Baer'in elinde kesin bir biçim aldı ve Darwin tarafından tam yüz yıl sonra, 1859'da zafere ulaştırıldı. Hemen hemen aynı zamanda, bütün organizmaların nihai morfolojik parçaları oldukları gösterilmiş bulunan protoplazma ve hücrenin, organik hayatın en alt biçimleri olarak bağımsız bir biçimde ortaya çıktıkları saptandı. Bu yalnız organik

79 Birtakım balık özellikleri taşıyan, ama çok daha ilkel, başsız bir deniz hayvanı. (Der.)

80 Aylarca suyun dışında yaşayabilen akciğerli balıklardan biri. (Der.)

81 Yunan mitolojisinde, Minos'un kızı Ariadne'nin Theseus'a onu labirentten kurtarmak için verdiği ip yumağı. (Çev.)

olmayan doğa ile organik doğa arasındaki uçurumu azaltmakla kalmadı, önceleri organizmaların soyu kuramının yolu üzerinde duran en esaslı güçlüklerden birini de ortadan kaldırdı. Yeni doğa görüşü, başlıca özellikleri bakımından eksiksizdi; bütün katılıklar yok edilmiş, bütün sabitlik giderilmiş, öncesiz ve sonsuz olarak görülen bütün özellikler geçici duruma gelmiş, doğanın tümünün öncesiz ve sonsuz bir akış ve döngüsel bir gelişme içinde hareket ettiği gösterilmişti.

Böylece bir kez daha, Yunan felsefesinin büyük kurucularının görüşüne; en küçük öğesinden en büyük öğesine, kum tanecikleri-nden Güneş'e, tek hücreli organizmalardan insanlara kadar doğanın tümünün, öncesiz ve sonsuz bir varlık haline geliş ve yok olup gidiş içinde, durup dinlenmez bir akış içinde, bitip tükenmez bir hareket ve değişme içinde var olduğu görüşüne dönmüş olduk; yalnız şu esaslı farkla ki, Yunanlılar için parlak bir seziş olan şey, bizim için deneye uygun kesin araştırma sonucudur ve bu yüzden de çok daha belirgin, çok daha açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu hareketin görgüsel tanıtlanmasında birtakım boşluklar olduğu doğrudur; ama bunlar, şimdiye kadar kesinlikle ortaya konulmuş olan şeylerle karşılaştırıldığında önemsizdir ve her geçen yıl gittikçe daha çok doldurulmaktadır. Bir de, bilimin en özsel <essential> dallarının -gezegenler ötesi astronomi, kimya, jeoloji- ancak yüzyıllık bir bilimsel varoluşu bulunduğu, fizyolojideki karşılaştırmalı yöntemin ancak elli yıllık bir geçmişi olduğu ve hemen hemen bütün organik gelişmenin temel biçimi olan hücrenin henüz kırk yıldan eski bir buluş olmadığı düşünülürse, ayrıntılardaki tanıtlama eksik olmasın da nasıl olsun?

*ENGELS, **Doğanın Diyalektiği** (1882), s .8-14.*

BİLİMLERİN GELİŞMESİNDE ÜRETİMİN ROLÜ

Doğabiliminin ayrı dallarının *art arda gelen gelişimi* incelenmelidir. Her şeyden önce, yalnız mevsimler bakımından bile olsa, çobanlıkla ve tarımla uğraşan halklar için vazgeçilmez biçimde zorunlu olan *astronomi.* Astronomi ancak *matematiğin* yardımıyla gelişebilir. Öyleyse onu da ele almak gerekir. Ayrıca tarımın belli bir aşamasından ve belli bölgelerde (Mısır'da sulama için suyun yükseltilmesi) ve özellikle kentlerin, büyük yapı işlerinin ortaya çıkması ve el sanatlarının gelişmesiyle birlikte: *mekanik.* Buna hemen ardından *gemicilik* ve *savaş* alanlarında da gereksinim duyuldu. Bunun da ötesinde mekanik, matematiğin yardımını gerektirir ve böylece matematiğin gelişmesini daha da ileri götürür. Bunun için, en başından beri bilimlerin kökeni ve gelişimi üretim tarafından belirlenmiştir.

Bütün eskiçağ boyunca, asıl bilimsel inceleme bu üç dalda sınırlı kaldı ve gerçekten kesin, sistemli bir araştırma biçiminde ilk kez klasik dönem sonrasında (İskenderiyeliler, Arşimet, vb.) ortaya çıktı. İnsanların kafasında henüz pek ayrılmamış olan fizik ve kimyada (öğeler kuramı, bir kimyasal öğe düşüncesinin yokluğu), botanikte, zoolojide, insan ve hayvan anatomisinde o zamana kadar ancak olguları derlemek ve olabildiğince düzenlemek olanaklı olabilmişti. Fizyoloji, en elle tutulur şeylerin -örneğin, sindirim ve boşaltım- ötesine geçilir geçilmez, salt bir tahmin yürütme durumuna geliyordu; kan dolaşımının bile bilinmediği bir zamanda da başka türlü olamazdı. Dönemin sonunda, ilkel simya biçiminde, kimya ortaya çıkar.

Ortaçağların karanlık gecesi sona erdikten sonra, bilimler birdenbire umulmadık yeni bir güçle ve bir mucize hızıyla gelişerek ortaya çıktıysa eğer, bu mucizeyi bir kez daha üretime borçluyuz. Birincisi, Haçlı seferlerinin ardından, sanayi büyük ölçüde gelişti ve yeni mekanik (dokumacılık, saat yapımı, değirmencilik), kimyasal (boyacılık, metalurji, alkol) ve fiziksel (mercekler) olguyu gün ışığına çıkardı; bu da, yalnız gözlem için çok fazla malzeme sağlamakla kalmadı, aynı zamanda kendisine o zamana kadar var olanlardan çok başka deney araçları sağladı ve yeni aletlerin

yapımına olanak verdi; denebilir ki, gerçekten sistemli deneyimsel bilim ilk kez olanaklı duruma gelmişti. İkincisi, İtalya geçmişine dayanan uygarlığı sayesinde hâlâ başı çekmekle birlikte, Polonya'nın da içinde bulunduğu Batı ve Orta Avrupa'nın tümü artık bağlantılı bir biçimde gelişiyordu. Üçüncüsü, -salt kazanç uğruna ve dolayısıyla, son çözümlemede, üretim uğruna yapılan- coğrafi keşifler, sonsuz ve şimdiye kadar ulaşılamamış ölçüde meteorolojik, zoolojik, botanik ve psikolojik (insani) nitelik taşıyan malzemeleri göz önüne seriyordu. Dördüncüsü, artık *basım* <matbaa> *makinesi* vardı.[82]

*ENGELS, **Doğanın Diyalektiği** (1882), s. 214.*

[82] Alman İdeolojisi, s. 36 ile karşılaştırınız: "Bu 'saf' doğabilimine bile, ancak sanat ve ticaret aracılığıyla, insanların duyusal etkinliği (faaliyet) aracılığıyla, gereç olduğu kadar, bir amaç sağlanmıştır." (Der.)

DOĞABİLİMCİLER VE FELSEFE

A. Bilim adamları neden bir felsefeye gereksinim duyarlar?

Doğabilimciler, bilmezlikten gelerek ya da sövüp sayarak felsefeden kurtulduklarına inanırlar. Oysa düşünce olmadan bir adım bile ilerleyemezler ve düşünce için de düşünce belirlemelerine gereksinim duyarlar. Ama bu kategorileri, çok eskimiş felsefelerin kalıntılarının egemenliği altındaki eğitim görmüş denilen kişilerin ortak bilincinden, üniversitede ister istemez kulak verilen (yalnızca bölük pörçük olmakla kalmayıp, aynı zamanda en çeşitli ve çoğunlukla en kötü okullara bağlı kişilerin görüşlerinin bir karışımı olan) bir parça felsefeden ya da her türlü felsefi yazının eleştirmeden ve sistemsiz bir okunuşundan, düşünmeden alırlar. Bu nedenle, felsefenin daha az tutsağı değildirler; ama ne yazık ki, çoğu zaman en kötü felsefenin tutsağıdırlar ve felsefeye en çok sövüp sayanlar, kesinlikle en kötü filozofların en kötü biçimde kabalaştırılmış <vulgarize edilmiş> kalıntılarının kölesidirler.

*ENGELS, **Doğanın Diyalektiği** (1883), s. 183.*

B. Metafizikten pozitif bilime

Doğabilimciler nasıl davranırlarsa davransınlar, felsefenin egemenliği altındadırlar. Sorun yalnızca şudur: Kötü ve moda olan bir felsefenin mi, yoksa düşünce tarihi ve onun başarılarıyla yakınlık kurmuş bir kuramsal düşünce biçiminin mi egemenliği altında olmak istiyorlar?

"Fizik, metafizikten sakın" sözü çok doğrudur, ama karşıt bir anlamda.

Doğabilimciler eski metafiziğin tortularıyla idare ederek, felsefenin sözde varoluşunu sürdürmesine olanak sağlarlar. Ancak doğa ve tarih bilimi diyalektiği uyguladığı zaman, bütün felsefi dökün-tüler -düşüncenin saf kuramı dışında- pozitif bilimlerde kaybolup giderek gereksiz hale gelir.

*ENGELS, **Doğanın Diyalektiği** (1882), s. 243.*

C. Bilim adamları için diyalektiğin zorunluluğu

Beynin diyalektiği yalnızca, gerçek dünyanın, hem doğanın hem tarihin, hareket biçimlerinin yansımasıdır. Doğabilimciler, geçen yüzyılın sonuna, hatta 1830'a kadar, eski metazifikle işi epeyce çekip çevirebiliyorlardı; çünkü gerçek bilim -yersel ve evrensel <kozmik>- mekanikten ileri gitmiyordu. Gene de, basit matematiğin öncesiz ve sonsuz hakikatini aşılmış bir görüş olarak kabul eden yüksek matematik, çoğu zaman tersini söyleyerek ve basit matematikçiye salt saçmalık gibi görünen önermeler ileri sürerek bir karışıklık getirmişti. Burada katı kategoriler kayboldu; matematik salt soyut niceliğin, kötü sonsuzun ilişkileri gibi basit ilişkilerin bile tümüyle diyalektik bir biçim olduğu ve matematikçileri bilinçsizce ve kendi iradelerine aykırı olarak diyalektik olmaya zorladığı bir alana ulaştı. Matematikçilerin bu çelişmeyi çözmek, yüksek matematikle basit matematiği uzlaştırmak, yadsınmaz bir sonuç olarak ulaştıkları şeyin salt saçmalık olmadığını anlayış güçlerinde <anlık> açıklığa kavuşturmak ve genel olarak sonsuzun matematiğinin çıkış noktasını, yöntemini ve sonucunu ussal bir biçimde açıklamak için başvurdukları yanıltmalardan, kaçamaklardan ve çarelerden daha gülünç bir şey yoktur.

Oysa şimdi her şey çok farklı. Kimya, fiziksel şeylerin soyut bölünebilirliği, kötü sonsuzluk, atomistik. Fizyoloji-hücre (hem bireylerin hem de türlerin farklılaşma yoluyla organik gelişme süreci, ussal diyalektiğin en çarpıcı denemesi) ve son olarak, doğanın kuvvetlerinin özdeşliği ve kategorilerin tüm değişmezliğine son veren karşılıklı dönüşebilirliği. Gene de doğabilimcilerin çoğu, eski metafizik kategoriler içinde sıkışıp kalırlar ve denebilirse diyalektiği doğada tanıtlayan bu modern olguların ussal biçimde açıklanması ve birbiriyle ilişkili duruma getirilmesi gerektiğinde çaresizliğe düşerler. Burada *düşünmek* zorunludur; atomlar ve moleküller vb., mikroskop altında değil, ancak düşünce süreci aracılığıyla gözlenebilir. Kimyacıları (Hegel'le tanışıklığı olan Schorlemmer dışında) ve sonunda çaresizliğin genel deyimlerle gizlenmek zorunda olduğu Wirchow'un hücre patolojisini karşılaştırınız. Gizemcilikten <mysticism> sıyrılmış diyalektik, katı kategorilerin sanki mantığın basit matematiğiymiş, onun her günkü silahlarıymış gibi yeterli olduğu alanı terk etmiş doğabilimi

için mutlak bir zorunluluk oluyor. Felsefe kendisini terk ettiği için ölümünden sonra doğabilimden öcünü alıyor; ancak doğabilimciler de felsefenin doğabiliminde elde ettiği başarılardan, onda kendi alanlarında bile onlardan üstün bir şey bulunduğunu görebilmeliydiler.

*ENGELS, **Doğanın Diyalektiği** (1882), s. 153-55.*

METAFİZİĞE KARŞI BİLİM

Bay Mihailovski, Marx'ı "tarihsel sürecin bütün bilinen kuramlarını irdelememiş (aynen böyle!)" olmakla suçluyor. ... Bu kuramların onda dokuzunun nelerden oluştuğunu; toplum nedir, ilerleme nedir vb. gibi saf *önsel* <a priori>, dogmatik, soyut kuruluşları <irdelememiş olmakla suçluyor>. (Bay Mihailovski'nin gönlünde ve kafasında değerli olan örnekleri bilerek alıyorum). Bu kuramlar, varlıklarını borçlu oldukları şey yüzünden yararsızdır, temel yöntemleri, nihai ve hafifletilmemiş metafizikleri yüzünden yararsızdır.

Toplum nedir, ilerleme nedir diye sorarak başlamak, en sondan başlamaktır. Özel olarak bir tek toplumsal kuruluşu incelememişseniz, bu kavramı oluşturacak güçte bile değilseniz, herhangi bir türden toplumsal ilişkinin olgulara dayanan ciddi bir araştırmasını, nesnel bir çözümlemesini yapacak güçte bile değilseniz, genel olarak toplum ve ilerleme kavramını nereden elde edeceksiniz? Metafiziğin, her bilimin onunla başladığı tanıtıcı işareti budur; insanlar olguları inceleyemedikleri sürece, her zaman verimsiz olan önsel genel kuramlar icat ettiler. Hâlâ gerçek kimyasal süreçleri inceleyemeyen metafizik kimyacı, kimyasal çekim kuvvetine ilişkin bir kuram icat edecekti. Metafizik biyolog, hayatın doğasından ve dirimsel <hayati> kuvvetten söz açacaktı. Metafizik ruhbilimci <psikolog>, ruhun doğası hakkında kanıtlar ileri sürecekti. Yöntemin kendisi saçmaydı. Özel olarak ruhsal <psişik> süreçleri açıklamadan ruh hakkında kanıtlar ileri süremezsiniz; burada ilerleme, ruhun doğası hakkındaki genel kuramları ve felsefi kuruluşları yıkmak ve bilimsel bir temele dayanan herhangi bir ruhsal süreci karakterize eden olguların incelenmesini ortaya koyabilmek olmalıdır. Dolayısıyla Bay Mihailovski'nin suçlaması, kesinlikle, sanki bütün hayatı boyunca (tek bir ruhsal olayın, en basitinin bile, kesin olarak açıklamasını bilmeden) ruhun doğasında "soruşturmalar" yazmış bir metafizik ruhbilimci, bilimsel bir ruhbilimciyi ruhun bilinen bütün kuramlarını irdelememekle suçluyor gibidir. Bilimsel ruhbilimci, ruhun bütün felsefi kuramlarını atıyor ve ruhsal olayın dayanağının -sinirsel süreçler- dolaysız bir incelemesini yapmaya girişiyor ve diyelim ki, şu ve şu ruhbilimsel

süreçlerin bir çözümlemesini ve açıklamasını veriyordu. Bizim metafizikçi ruhbilimcimiz ise bu çalışmayı okur ve över; süreçlerin betimlenmesi ve olguların incelenmesi iyi, der. Ama tatmin olmamıştır. "Affedersiniz" diye bağırır coşkuyla, çevresindeki kişilerin bu bilim adamının getirdiği kesinlikle yeni ruhbilim anlayışı üzerinde, bilimsel ruhbilimin özel yöntemi üzerinde konuştuğunu işiterek: "Affedersiniz" diye çığırır kızgınlıkla, "bu yöntem hangi çalışmada açıklanmıştır acaba? Niye bu yöntem yalnızca 'olgular'ı kapsıyor? Ruhun bilinen bütün felsefi kuramları'nın irdelenmesini azıcık olsun açığa vurmuyor. Bu uygun bir çalışma değil hiçbir biçimde!"

Aynı biçimde kuşkusuz *Kapital* de, toplumun doğası hakkındaki *önsel* bir tartışmanın kısırlığını görmeyen ve böylesi yöntemlerin, incelemek ve açıklamak yerine, toplum kavramına ya Britanyalı bir dükkâncının burjuva düşüncelerini ya da bir Rus demokratın kültürsüzce <fiflitence> sosyalist ideallerini sokmaya yaradığını anlamayan -bundan öte bir şey olmayan- bir metafizik toplumbilimci için uygun değildir. İşte bunun için, olsa olsa zamanlarının toplumsal düşüncelerinin ve toplumsal ilişkilerinin bir belirtisi olmaktan ileri gitmeyen ve insanın pek az da olsa, gerçek toplumsal ilişkileri ("insan doğasına uygun olan" gibi şeyleri değil) "anlayış"ını bir parça bile ilerletmeyen bütün bu felsefi-tarihsel kuramlar sabun köpüğü gibi ortaya çıkar ve dağılıp gider. Marx'ın bu konuda attığı dev adım, genel olarak toplum ve ilerleme hakkındaki bütün tartışmaları bir kenara itip, "bir" toplumun ve "bir" ilerlemenin -kapitalist toplumun ve kapitalist ilerlemenin- "bilimsel" bir çözümlemesini verdiği olgusunda ortaya çıkar. Bay Mihailovski ise, onu, sonradan değil baştan, genel olarak toplumsal ilişkilerin doğası hakkında genel kuramlardan değil tikel, tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal ilişkilerin incelenmesinden başladığı için mahkûm ediyor! Ve soruyor: Uygun çalışma nerede? Vay, akıllı öznel toplumbilimci vay!

LENİN, "'Halkın Dostları' Nedir?" (1894), ***Seçme Eserler****, c. XI, s. 423-25.*

TÜMEVARIM VE TÜMDENGELİMİN AYRILMAZLIĞI

A. Tümevarımın yanılabilirliği

Hep -Tümevarımcılara.-[83] Dünyadaki bütün tümevarımla bile, tümevarım *süreci* hakkında açıklığa kavuştuğumuz bir noktaya hiçbir zaman ulaşamazdık. Ancak bu sürecin *çözümlenmesi* başarabilirdi bunu. Tümevarım ve tümdengelim, sentez ve çözümlemede olduğu kadar zorunlu bir biçimde birbirine bağlıdır. Tek yanlı olarak, birinin zararına öbürünü göklere çıkarmak yerine, her birini kendi yerinde kullanmaya çalışmak gerekir. Bu da ancak, onların birbirine bağlı olduğunu, birbirini tamamladığını göz önünde bulundurmakla yapılabilir. Tümevarımcılara göre, tümevarım yanılmaz bir yöntemdir. Bu yanılmazlık öylesine küçüktür ki, görünüşte en güvenceli sonuçları, her gün yeni buluşlarla ortadan kaldırılmaktadır. Işık zerreleri, ısı maddesi <kalorik> tümevarımın sonuçlarıydı. Şimdi nerede bunlar? Tümevarım, bize bütün omurgalıların beyin ve omurilikte farklılaşmış merkezi bir sinir sistemi bulunduğunu ve omuriliğin kıkırdaklı ya da kemikli omurları içine aldığını -gerçekte adı da buradan gelir- öğretti. O zaman *Amphioxus* farklılaşmamış bir merkezi sinir teli olan ve omurgası olmayan bir omurgalı olarak ortaya çıkarıldı. Tümevarım, balıkların hayatları boyunca yalnızca solungaçlar aracılığıyla soluk alan omurgalı hayvanlar olduklarını saptadı. O zaman da, balık karakteri hemen hemen evrensel olarak kabul edilen, ama solungaçlarının yanı sıra iyi gelişmiş akciğerleri de bulunan balıklar ortaya çıktı ve her balığın hava kesesinde potansiyel bir akciğer bulunduğu anlaşıldı. Haeckel, ancak evrim kuramının cüretli bir uygulamasıyla, bu çelişmeler içinde çok rahatlık duyan tümevarımcıları kurtardı. Tümevarım gerçekten o kadar yanılmaz olsaydı, organik dünyanın sınıflandırılmasında birbirini izleyen hızlı değişiklikler ortaya çıkar mıydı? Bunlar tümevarımın en kendine özgü ürünleridir; ancak birbirini ortadan kaldırırlar.

*ENGELS, **Doğanın Diyalektiği** (1882), s. 204 d.*

[83] Tümevarımın tek doğru yöntem olduğunu söyleyenler. (Çev.)

B. Tümevarım ve çözümleme

Tümevarımın bilimsel buluşun biricik ve hatta başat biçimi olduğunun ne kadar güç ileri sürülebileceğinin en çarpıcı örneği termodinamikte bulunur; buhar makinesi ısı verilerek mekanik hareket elde edilmesinin en çarpıcı tanıtını sağlamıştır. Yüz bin buhar makinesi, bir buhar makinesinden fazla tanıtlamaz bunu, ancak fizikçileri bir açıklama getirmek zorunluluğuna gittikçe daha fazla zorlar. Sadi Carnot bu işe ciddi olarak girişen ilk kişiydi. Ama tümevarım yoluyla değil. Buhar makinesini inceledi, çözümledi ve onun içinde söz konusu olan sürecin *saf biçimde* görünmediğini, bir sürü yan süreçlerce gizlendiğini buldu. Asıl süreç için anlam taşımayan bu ayrıntı durumları bir kenara itti ve gerçekleştirilmesi, örneğin, bir geometrik çizgi ya da yüzey kadar güç olan, ama kendi yolunda bu matematiksel soyutlamalarla aynı hizmeti gören süreci saf, bağımsız ve karıştırılmamış bir biçimde ortaya koyan ideal bir buhar makinesi (ya da gaz makinesi) yaptı. Böylece ısının mekanik eşdeğerine kadar geldi (onun C fonksiyonunun anlam ve önemine bakınız); *ısı maddesine* inandığı için bulmayı ve anlamayı başaramadığı tek şey de buydu.

*ENGELS, **Doğanın Diyalektiği** (1882), s. 213.*

C. Tümevarım: Sınıflandırma ve evrim

Tümevarımın -sınıflandırma sistemlerinin- sonuçlarının her yerde tartışmalı duruma düştüğü (Limulus[84] bir örümcek; Ascidia[85] bir omurgalı ya da Chordate[86]; Dipnoi[87] ise, amiplerle ilgili bütün tanımların tersine, balıktır) ve her gün daha önceki

84 Marx'ın arkadaşı Ray Lankester'in bir "arachnid" olarak gösterdiği, yani, örümcek ve akrep cinsinden olan, elbette tam bir örümcek olmayan, nal biçiminde ve yengece benzer bir deniz hayvanı. (Der.)

85 Yetişkini sesil (hareketsiz, doğrudan doğruya gövdeye bağlı) olmakla birlikte, kurtçuğu (larva) kuyruklu ve solungaçlı evredeki kurbağa yavrusuna benzer. (Der.)

86 Gelişiminin bir aşamasında gövdesinde çubuk biçiminde bir eksen, solungaç yarıkları ve arkasında boru gibi bir sinir kordonu bulunan hayvan; örnek: insan dahil, bütün omurgalılar. (Çev.)

87 Akciğerli balıklar. (Der.)

tümevarımla elde edilmiş bütün sınıflandırmayı yıkan yeni olguların bulunmakta olduğu bir zamanda, Haeckel'in bağnaz tümevarım şampiyonluğu, bizim doğabilimcilerimizin düşünce yeteneğinin de ayırıcı niteliğidir. Hegel'in, tümevarım vargısının özsel olarak belkili <problematic> bir vargı olduğu yolundaki savının, ne güzel bir onaylanışı! Gerçekte, organizmaların tüm sınıflandırması bile, evrim kuramı nedeniyle, tümevarımdan uzaklaştırılmış ve "tümdengelim"e, kalıtıma yöneltilmiştir -bir tür bir başkasından, kalıtım yoluyla, harfi harfine *çıkarılmaktadır*-; evrim kuramını da, tümdengelime büsbütün karşı olduğundan, tek başına tümevarımla tanıtlamak olanaksızdır. Tümevarımın kullandığı kavramlar -tür, cins, sınıf- evrim kuramı tarafından akıcılaştırılmış ve böylece göreli hale gelmiştir; oysa tümevarım için göreli kavramlar kullanılamaz.

*ENGELS, **Doğanın Diyalektiği** (1882), s. 226.*

KAVRAMLARIN İŞLEVİ: GERÇEKLİĞİ YANSITMAK

Gördüğüm kadarıyla, bir bütün olarak bağlantıya dikkat etmeksizin, kendinizi öylesine ayrıntıya boğuyorsunuz ki, değer yasasını bir yapıntı, zorunlu bir yapıntı düzeyine; daha doğrusu, Kant'ın yaptığı gibi Tanrı'nın varoluşunu pratik aklın bir konutu <postula> düzeyine indiriyorsunuz.

Sizin değer yasasına yönelttiğiniz suçlama, gerçeklik açısından ele alındığında, *bütün* kavramlar için geçerlidir. Kendimi Hegelci bir biçimde dile getirmem gerekirse, düşünce ile varlığın özdeşliği sizin döngü "daire" ve çokgen örneğinizle her yerde çakışır ya da bu ikisi, bir şeyin kavramı ve gerçekliği, iki sonuşmaz "asimptot" gibi yan yana gider; birbirine yaklaşır, ama hiçbir zaman birleşmezler. İkisinin arasındaki bu fark, kavramın hemen ve dolaysız bir biçimde gerçeklik olmasını, gerçekliğin de dolaysız biçimde kendi kavramı olmasını engelleyen farktır işte. Ama bir kavram, kavramın özsel doğasına sahip olduğu ve dolayısıyla, ilk önce soyutlanması gerektiği gerçeklikle *prima facie* <ilk bakışta; tersi anlaşılıncaya kadar> doğrudan doğruya çakışamadığı halde, yine de, yapıntıdan fazla bir şeydir; yeter ki, gerçeklik onlara uygun düşünceye kadar uzun bir yolu geçmek zorunda kalır ve o zaman bile onlara ancak sonuşmazlar gibi yaklaşık olarak uygun düşer diye düşüncenin bütün sonuçlarını yapıntı olarak ilan etmeyin.

Genel kâr oranından hiç farkı var mı bunun? Her anda bu ancak yaklaşık olarak var olur. Eğer bir kez iki işletmede noktası noktasına aynı olarak gerçekleştirilseydi, her iki işletmede de belli bir yılda *kesinlikle aynı kâr oranı*na ulaşılsaydı, salt bir rastlantı olurdu bu; gerçekte kâr oranları, farklı koşullara göre, işten işe ve yıldan yıla değişir; genel oran ise ancak birçok işin ve bir dizi yılın ortalaması olarak var olur. Ama eğer kâr oranının -diyelim 14,876934...- her işte ve her yıl 100'üncü ondalık basamağa kadar aynı olmasını istiyorsak, yapıntı derecesine düşmek olasılığıyla, kâr oranının ve genel olarak iktisadi yasaların doğasını çok kötü bir biçimde yanlış anlıyoruz demektir: Bunların hiçbirinin yaklaştırma, eğilim, ortalama olmak dışında hiçbir gerçekliği yoktur ve hiçbiri *dolaysız* gerçekliğe sahip değildir. Bunun bir nedeni, onların etkisinin

öteki yasaların eşzamanlı etkisiyle çarpışması ise, öbür nedeni de, kavram olarak kendi doğalarıdır.

Ücretler yasasını alın; emek gücünün değerinin ancak bir ortalama olarak gerçekleşmesi, bunun da her zaman böyle olmaması ve her yörede, hatta her dalda, alışılmış yasama standardına göre değişmesi, genel rant üzerinde bir aşırı kârı temsil eden ve bir doğa kuvveti üzerindeki tekelde doğan toprak rantını alın ya da. Burada da, gerçek aşırı kârla gerçek rant arasında hiçbir biçimde doğrudan bir çakışma yoktur, ancak ortalama bir yaklaşma söz konusudur.

Değer yasasında ve artı değerin kâr oranı aracılığıyla dağılımında da bu, kesinlikle aynıdır.

Her ikisi de en eksiksiz yaklaşık gerçekleşmelerine, ancak, kapitalist üretimin her yerde eksiksiz olarak kurulmuş olması, toplumun toprak sahipleri, kapitalistler (sanayiciler ve tüccarlar) ve işçilerden oluşan modern sınıflara indirgenmiş olması -bununla birlikte, bütün ara aşamalar ortadan kaldırılmıştır- varsayımına dayanarak ulaşırlar. Bu ise İngiltere'de bile yoktur ve hiçbir zaman var olmayacaktır: O kadar sürüp gitmesine izin vermeyeceğiz.

Feodalizm hiç kavramına uygun düştü mü? Batı Frank krallığında kuruldu, Norveçli fatihlerce Normandiya'da daha da geliştirildi, biçimlenişi İngiltere'de ve Güney İtalya'da, Fransız İskandinavlar tarafından sürdürüldü, *Assises de Jerusalem*'de[88] ardında feodal düzenin en klasik anlatımını bırakan bir günün krallığında, Kudüs'te, kavramına en yakın duruma geldi. Dolayısıyla bu düzen, tam klasik biçiminde Filistin'de ancak kısa bir süre var olduğu için ve onun bile çoğu ancak kâğıt üstünde kaldı diye, bir yapıntı mıydı?

Ya da doğabilimlerinde yürürlükte olan kavramlar, hiçbir biçimde her zaman gerçeklikle çakışmadıkları için, yapıntı mıdır? Evrim kuramını kabul ettiğimiz andan başlayarak, organik hayata ilişkin bütün kavramlarımız ancak yaklaşık olarak gerçekliğe uygun düşer. Öyle olmasaydı, hiçbir değişim olmazdı; kavramlarla gerçekliğin organik dünyada tam olarak çakıştığı gün, gelişme sona erer. Balık kavramı sudaki bir hayatı ve solungaçlarla soluk almayı içerir; bu kavramı yıkmadan, balıktan ikiyaşayışlıya <hem

88 Boulillon'lu Godfrey'in 11. yüzyıldaki Kudüs Krallığı için yasa kitabı. (Der.)

suda hem karada yaşayabilen; amfibi> nasıl geçeceksiniz? Böylece bu kavram yıkılmıştır; şimdi, hava keselerini geliştirip akciğer haline getirmiş olan ve soluk alabilen bir sürü balık biliyoruz. Bir ya da her iki kavramı gerçeklikle çatışma haline getirmeden, yumurtlayan sürüngenden canlı yavru doğuran memeliye nasıl geçeceksiniz? Üstelik gerçekte, monotremata'da <en ilkel memeli> bütün bir yumurtlayan memeliler alt-sınıfıyla karşı karşıyayız -1843'te Manchester'de ördek gagalı kunduza benzer bir hayvanın <duckbill> yumurtasını görmüş ve kibirli bir dar kafalılıkla böyle bir aptallıkla alay etmiştim- bir memeli yumurtlayabilirmiş gibi -oysa şimdi tanıtlanmıştır bu! Öyleyse değer kavramlarına karşı, benim sonradan bu yumurtlayan memeliden özür dilemek zorunda kalışım gibi davranmayın!

ENGELS, "Conrad Schmidt'e Mektup" (1895), MARX VE ENGELS, ***Seçme Yazışmalar****, s. 527-30.*

KAVRAMLAR, TERMİNOLOJİ VE BİLİMİN GELİŞMESİ

Bir bilimin her yeni yönü, o bilimin teknik terimlerinde bir devrimi gerektirir. Bu, en iyi, terminolojinin son yirmi yılda kökten değiştiği ve bütün bir farklı adlar dizisinden geçmiş bir tek organik bileşim bulamayacağınız kimyada gösterilir. Ekonomi politik genel olarak, ticari ve iktisadi hayatın terimlerini olduğu gibi almaktan ve böyle yapmakla kendini o terimlerin dile getirdiği düşüncelerin dar döngüsüyle kısıtladığını göremeyerek onları kullanmaktan hoşnut olmuştur. Bunun için, hem kârların hem rantın, çalışanın kendisini çalıştırana (bu ürünün son ve tek sahibi olmasa da, onu ilk sahiplenen kişiye) sunmak zorunda olduğu ürünün o ödenmemiş bölümünün alt-bölümlerinden, parçalarından başka bir şey olmadığının çok iyi farkında olsa bile, klasik ekonomi politik kâr ve rant gibi hazır alınmış nesnenin bilgilerinin <nosyon> ötesine asla gitmiyordu, ürünün bu ödenmemiş bölümünü (Marx artık ürün diyordu ona) bütünlüğü içinde asla incelemiyor ve dolayısıyla hiçbir zaman, onun kökeni ve doğası ya da değerinin daha sonraki dağılımını düzenleyen yasalar hakkında açık bir kavrayışa ulaşmıyordu. Benzer olarak, tarım ya da el sanatları değil bütün sanayi, ayrım yapmayarak manifaktür teriminde kapsanmakta ve böylece iktisat tarihinin iki büyük ve öz olarak farklı dönemi -el emeği arasındaki işbölümüne dayanan tam manifaktür dönemi ile makinelere dayanan modern sanayi dönemi- arasındaki ayrılık yok edilmektedir. Bununla birlikte, modern kapitalist üretimi insanlığın iktisadi tarihinde yalnızca bir geçiş aşaması olarak gören bir kuramın terimleri, o üretim biçimine yok olmayacak ve nihai <bir şey> olarak bakan yazarların alışılageldiğinden farklı bir biçimde kullanması gerektiği çok açıktır.

*ENGELS, **Kapital**'in 1. İngilizce baskısına önsöz (1886) s. XI.*

TANIMLAR, SOYUTLAMALAR VE GERÇEKLİK

A. Diyalektik ve tanımlar

O, (Marx'ın Alman eleştiricilerinden biri -Der.) Marx'ın yalnızca çözümleme yaparken tanım yapmak istediği ya da Marx'ın eserinde değişmez ve evrensel olarak uygulanabilir tanımlar aranabileceği gibi yanlış bir varsayımdan yola çıkıyor. Şeyler ve karşılıklı ilişkileri değişmez değil, değişir olarak kavranınca; onların zihindeki imgelerinin, onlarla ilgili düşüncelerin de bunun gibi değişime ve dönüşüme uğraması, katı tanımlar içine kapatılamayıp, tarihsel ya da mantıksal oluşum süreçleri içinde geliştirilmek zorunda olması doğaldır.

*ENGELS, **Kapital**'e önsöz, c. III (1894), s. 24.*

B. Tanımın sınırları

Bizim hayat tanımımız doğal olarak çok yetersizdir; çünkü, hayatın *bütün* olaylarını içine alamayacağına göre, bu tanım, en ortak ve en basit olaylarla sınırlı kalmak zorundadır. Bilimsel bir açıdan bakıldığında, bütün tanımlar pek az değer taşır. Hayatın ne olduğuna ilişkin etraflı bir bilgi edinebilmek için, en alt düzeyden en üst düzeye kadar hayatın ortaya çıktığı bütün biçimleri ele almak zorundayız. Ama günlük amaçlarla kullanmak bakımından, böyle tanımlar çok elverişlidir ve yerinde kullanılırsa bunlardan pek vazgeçilemez; bunun da ötesinde, kaçınılmaz eksiklikleri unutulmamak koşuluyla, hiçbir zararları olamaz.

*ENGELS, **Anti-Dühring** (1878), s. 96.*

C. Bütün "yasalar" yaklaştırmadır

Böyle bir genel artı-değer oranı -bütün öteki iktisadi yasalar gibi bir eğilim olarak- kuramsal basitleştirme amacıyla, bizim tarafımızdan varsayılmıştır. Ama gerçekte bu, İngiliz çiftlik emekçileri için <çıkartılan> iskân yasaları gibi, yöresel olarak epeyce dikkate değer farklılıklara neden olan uygulamadaki sürtüşmelerle az çok engellenmekle birlikte, kapitalist üretim biçiminin edimsel <fiili>

bir öncülüdür. Oysa kuramda, kapitalist üretimin yasalarının saf biçimleri içinde evrimleştiğini varsaymak alışılmış bir şeydir. Bununla birlikte, gerçekte her zaman bir yaklaştırmadan başka bir şey yoktur. Gene de, bu yaklaştırma öylesine ileridir ki, kapitalist üretim biçimi normal olarak gelişmekte ve saflığını yitirip eski iktisadi koşulların kalıntılarıyla karışması kabına sığmayacak kadar büyümektedir.

*MARX, **Kapital**, c. III, s. 206.*

D. Somut ve soyutun örneklerle açıklanması

Belli bir ülkeyi siyasal-iktisadi bir açıdan ele aldığımız zaman, nüfusu ile işe başlarız; sonra nüfusu, sınıflara bölünmesine, kentlerde, kırlarda ya da deniz kıyısında yerleşmesine, üretimin farklı dallarındaki uğraşlara göre çözümleriz; daha sonra da, ihracat ve ithalatını, yıllık üretimini ve tüketimini, metaların fiyatlarını, vb. inceleriz. Koşulların, olduğu gibi, gerçek ve somut yönüyle; ekonomi politikte de, toplumun bütün üretici etkinliğinin temeli ve yaratıcısı olan nüfusla işe başlamak doğru yöntem gibi görünüyor. Ancak daha dikkatli bir inceleme bunun yanlışlığını tanıtlar. Nüfus, sözgelimi oluştuğu sınıflardan ayırırsak, bir soyutlamadır. Yine, bu sınıflar da, dayandıkları ücretli emek, sermaye, vb. gibi öğelerin ne olduğunu bilmedikçe boş bir sözcükten başka bir şey değildir. Bu öğeler ise, karşılığında, değişim, işbölümü, fiyatlar, vb'ne götürür. Örneğin sermaye, ücretli emek, değer, para, fiyat vb. olmadan hiçbir anlam taşımaz. Demek ki, nüfustan yola çıkarsak, bütünün karmakarışık bir kavranışından hareket etmiş olacağız ve daha dikkatli çözümlemeye, gitgide daha basit düşüncelere varacağız; böylelikle, en basit kavramı elde edinceye kadar, imgesel somuttan giderek daha az karmaşık soyutlamalara doğru ilerleyeceğiz. Bir kez buna ulaşıldı mı, en sonunda nüfusa dönmek üzere dönüş yolculuğumuza başlayabiliriz; ama bu kez, karmakarışık "kaotik" bir bütün kavramı olarak değil, birçok kavram ve ilişkinin zengin bir toplamı olarak.

MARX, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı (1859), s. 292.

BÖLÜM V

Tarihin Materyalist Yorumu

İnsanlık her şeyden önce, siyaset, bilim, din, sanat, vb. ile uğraşmadan önce, yemek ve içmek, barınak ve giyecek sahibi olmak zorundadır.

ENGELS, "Karl Marx'ın Mezarında Konuşma" (1883), ***Seçme Eserler****, c. I, s. 16.*

Teknoloji, insanın doğayla uğraşma biçimini, onun sayesinde hayatını sürdürdüğü üretim sürecini gösterir ve böylece, toplumsal ilişkilerinin ve onlardan doğan zihni kavramların oluşum biçimini de açıkça ortaya koyar.

MARX, ***Kapital*** *(1867), c. I, s. 367.*

Giriş

Çoğu zaman tarihsel materyalizm olarak bilinen tarihin materyalist yorumu, diyalektik materyalizmin insan toplumlarının evriminin incelenmesine uygulanışı, diye tanımlanır. Bu görüş, doğanın nesnel yasalarının oluşu gibi, tarihin de nesnel yasaları olduğunu; bunun sonucu olarak da, bir tarih biliminin olanaklı olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte, böyle bir bilimin mümkün olması için şunların sağlanmasını gerekli görür: (1) Tarihte nesnel yasaların varoluşunu kabul etmek; (2) bu yasaların bulunabileceği temeli üzerinde ilerlemek; (3) bu yasaların işleyiş biçimini anlamak için gerekli olan verileri elde etmek; (4) bu yasaları, öznelciliğe ya da şematizme düşmeden, herhangi bir belli tarihsel alana uygulamak.

Marksizm, tarihi, insanların iradelerinin çatışmasıyla ortaya çıkan, birbirine benzemeyen, kestirilemez olayların art arda gelişine indirgeyen bütün kavramları bilgisizlik olarak reddeder. Bunun, kendini yüzeyde görünüşlerle sınırlayan sığ bir yaklaşım olduğunu söyler. Marksizm, insani iradeler olduğunu ve bu iradelerin çarpışmasının tarihsel gelişmede büyük bir rol oynadığını doğrular. Ama, iradelerin bu çarpışmasını belirleyen nedir, diye sorar. Bu soruyu sormamak, onu kanıtlanmış saymaktır. Aslında Hegel bu soruyu sormuştu ama, sonunda Marx'ın mistik, nesnel olmayan ve önsel <*a priori*> diye reddettiği nesnel idealist bir cevap vermişti. Marx'ın bir cevap bulmak için giriştiği araştırma, onu, insanların irade ve tutkularının ancak toplumsal gelişmenin temelini oluşturan sürükleyici kuvvetlerin bir incelemesiyle açıklanabileceği

sonucuna götürdü.

Bu sürükleyici kuvvetler, son çözümlemede, toplumun üretici güçleri ve hayatın zorunluluklarının elde edilmesi sürecinde insanın insanla olan ilişkisidir. Bu süreçte, her şeyden önce, iktisadi nitelikte çelişmeler ortaya çıkar. Bu çelişmeler, Marksizme göre insan tarihinin gidişinin anlaşılması için gerçek anahtar olan sınıf mücadelesinin temelidir.

Marksist konumun kısa ve özlü bir açıklaması Lenin tarafından yapılmıştır: *"Herhangi bir toplumda, toplumun birtakım üyelerinin çabalarıyla ötekilerin çabalarının çatıştığı, toplumsal hayatın çelişmelerle dolu olduğu, tarihin ulusların ve toplumların içinde olduğu kadar uluslar ve toplumlar arasındaki mücadeleyi açığa çıkardığı ve ayrıca, devrim ve gericilik, barış ve savaş, durgunluk ve hızlı ilerleme ya da çöküş dönemlerinin birbirinin yerine geçmesi, genellikle bilinen olgulardır. Marksizm bize çapraşık ve kaos görünümündeki şeyi, yani, sınıf mücadelesini yöneten yasaları bulma gücünü veren ipucunu sağlar. Ancak belli bir toplumun bütün üyelerinin çabaları toplamının incelenmesi, bu çabaların sonuçlarının bilimsel bir tanımına götürebilir. Çabaların çatışmasının kaynağı ise, her toplumun bölünmüş olduğu sınıfların konumundaki ve yaşama biçimindeki farklılıklardadır"* ("Karl Marx'ın Öğrettikleri", s. 16).

Marksizme göre bunu, yalnızca insanların dolaysız çabalarının değil, toplumsal hayatın ahlaki, felsefi ve dinsel yönleriyle birlikte toplumun siyasal ve yasal kurumlarının da, temel olarak, üretim biçiminin kendisinden doğan çelişmelerde kök salan sınıflar arasındaki bir mücadelenin anlatımları olarak açıklanabilmesi izler.

Bunun için tarihsel materyalizm, birincil olanla ikincil ya da türev olanı, toplumsal hayatı *belirler görünen* ile *belirleyeni* her zaman ayırt etmek gereği üzerinde durur.

Marx'tan önceki düşünürler sınıf mücadelesini bulmuşlardı. Ama Marx, sınıf mücadelesinin kendisinin insanın emek etkinliği sürecinden kaynaklandığını söyleyerek daha ileri gitti ve bu etkinliğin tarihsel olarak, sınıfsız komünal toplumdan sınıflara bölünmüş toplumlara geçiş sonucunu verdiğini kabul etti. Ayrıca, üretici güçlerin kapitalizm tarafından geliştirilmesinin zorunlu olarak sınıfsız bir topluma yol açacağına, bundan önce de, siyasal

biçiminin proletarya diktatörlüğü olacağı bir geçiş döneminin geleceğine inanıyordu.

Bu bölüm öylesine düzenlenmiştir ki, okuyucu burada tarihsel materyalizm alanına giren belli başlı sorunları bulacaktır. Bunların kimileri şunlardır: Toplumsal varlıkla toplumsal bilincin ilişkisi, toplumun yapısı ve üstyapı, üretim güçleri ve üretim ilişkileri, ideolojinin rolü, sınıflar ve sınıf bilinci.

Okuyucunun, Marx, Engels ve Lenin'in sunuşlarının belirli farklılıklar ve incelikler taşıdığını ve hiçbir biçimde nihai cevaplar getirmeyi amaçlamadığını göreceğine inanıyoruz. Bu kişiler kolay, basit çözümleri reddettiler. Tarihi incelemelerinde, diyalektik materyalist yöntemi toplumsal gelişmenin herhangi bir alanına *ciddi olarak* uygulamaya kalkacakların karşılaşacağı aşırı karmaşa üzerinde durdular. Örneğin, Marx'ın, tarihsel materyalizmi "tarihi incelememek için bir özür olarak" kullananlara alaylar yağdırmasının nedeni buydu. Marx'ın kızıp "Bütün bildiğim bir Marksist olmadığımdır" demesine neden olan, sözde öğrencilerinin kullandığı bu yöntemdir.

Yer kazanmak için, Marx, Engels ve Lenin'in tarihsel yazılarından seçmeleri buraya koymadık. Marx'ın "çağdaş tarihin bir kesimini, materyalist görüşünün yardımıyla, veri olan iktisadi durum temeli üzerinde açıklama yolundaki ilk girişimi" (Engels) *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri, 1848-50*'dir. Aynı dönemi kapsayan *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire*'i (1852), çağdaş tarih yazımında bir klasiktir; hemen hemen bir gazetecinin isteyebileceği kadar deneyseldir, ama aynı zamanda kuramsal tarihçinin derinliğini de taşır. Uluslararası İşçi Derneği Genel Konseyi ("Birinci Enternasyonal") adına yazdığı üç söylevden oluşan *Fransa'da İç Savaş* (1870-71), Fransa-Almanya Savaşı ve Paris Komünü'nü karşılaştırılabilir bir biçimde kapsar. Marx, İspanya, Hindistan ve İrlanda'nın tarihinin çeşitli yönleri üzerinde de sayısız makaleler yazdı. Onun Rusya ile İngiltere arasında Ortadoğu'nun denetimi için yapılan mücadeleler hakkındaki, Kırım Savaşı üzerinde yoğunlaşan yazıları daha sonra toplandı ve *Doğu Sorunu* başlığıyla yayımlandı. Onun, Engels'inkilerle birlikte, *Birleşik Amerika'da İç Savaş* başlığı altında bir araya getirilmiş yazıları, o savaşta etkili olan güçlere ilişkin çözümlemeleri, bugün bile tarihçilere değerli

görüşler sağlar.

Engels, Alman tarihinin bölümleri üzerinde çalıştı; bu çalışmaları, Reformasyon dönemindeki sınıf mücadelelerinin bir incelemesi olan *Almanya'da Köylü Savaşı*'nda (1850) ve New York Daily Tribune'da yayımlanmış olan, vaktinden önce doğmuş 1848 Alman devrimine ve onun 1852'ye kadar süren kötü sonucuna ilişkin makalelerinden oluşan *Almanya'da Devrim ve Karşı-Devrim*'inde (1851-52) toplanmıştır.

Lenin'in tarihsel materyalizmin temel ilkelerini kullanışı, *Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi* (1897) adlı eserinde görülebilir. Burada Lenin, Marksist metodolojiyi, Rusya'nın iktisadi gelişimini açıklamak ve gelecekteki gidişini çizmek için çok büyük ölçüde istatistiksel ve belgesel verilerin çözümlenmesinde kullanır.

Bu yazılar hâlâ tarihsel materyalizmin özgül tarihsel olaylara uygulanışının örnekleri ve tarihçilerin yeterli açıklayıcı derinlik ve genişliğe ulaşmak için neyi aramaları gerektiğine ilişkin genel yol göstericiler durumundadır. Bu eserlerin okuyucusu, Marx ve Engels'in düşündüğü, tarihi "bilimsel" olarak yazmanın ne kadar güç olduğunu öğrenecektir. Hiçbir şey dışarıda bırakılamaz; ama, aynı zamanda, odak noktası her zaman, durmadan değişen bir durumun önemli, dinamik, özsel ve en temel yönleri olmalıdır.

ÜRETİM BİÇİMİ: TOPLUMSAL YAŞAMIN TEMELİ

A. Toplumsal gelişim yasası

Beni rahatsız eden sorunun çözümü için girişilmiş ilk iş, Hegel'in "Hukuk Felsefesi"nin eleştirel bir biçimde gözden geçirilmesiydi; bu eserin girişi 1844'te Paris'te yayımlanan *Deutsch-Französischen Jahrbücher*'de (Alman-Fransız Yıllığı) çıktı. İncelemelerim beni, devlet biçimleri kadar hukuki ilişkilerin de ne kendi başlarına anlaşılabileceği ne de insan zihninin genel ilerleyişi denilen şeyle açıklanabileceği; bunların, Hegel'in 18. yüzyıl Fransız ve İngiliz modasına uyarak "sivil toplum" adı altında özetlediği, hayatın maddi koşullarından kaynaklandığı; bu sivil toplumun anatomisinin ekonomi politikte aranması gerektiği sonucuna götürdü. Ekonomi politiği incelemeye Paris'te başlamıştım; Bay Guizot'nun çıkardığı bir kovulma buyruğu üzerine göç ettiğim Brüksel'de devam ettim. Varmış olduğum ve bir kez ulaştıktan sonra, incelemelerime yol göstericilik eden genel sonuçlar ana çizgileriyle şöyle özetlenebilir: İnsanlar, toplumsal üretimlerinde, zorunlu ve iradelerinden bağımsız ilişkiler içine girerler; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretim güçlerinin gelişiminin belirli bir aşamasına uygun düşer. Bu üretim ilişkilerinin bütünü toplumun iktisadi yapısını -üzerinde hukuki ve siyasal üstyapıların yükseldiği ve kendisine belirli toplumsal bilinç biçimlerinin uygun düştüğü gerçek temeli- oluşturur. Maddi hayattaki üretim biçimi, hayatın toplumsal, siyasal ve manevi süreçlerinin genel karakterini belirler. İnsanların varoluşunu belirleyen, bilinçleri değildir; tam tersine, toplumsal varoluşları bilinçlerini belirler. Toplumdaki maddi üretim güçleri, gelişmelerinin belli bir aşamasında, var olan üretim ilişkileriyle ya da -aynı şeyin hukuki bir anlatımından başka bir şey olmayan- daha önce içinde etkili olduğu mülkiyet ilişkileriyle çatışmaya girer. Bu ilişkiler, üretim güçlerinin gelişim biçimleriyken, onların zincirleri durumuna gelir. Bundan sonra toplumsal devrim dönemi gelir. İktisadi temelin değişimiyle bütün üstyapı oldukça hızlı bir dönüşüme uğrar. Böyle dönüşümlerden söz edilirken, doğabiliminin kesinliğiyle belirlenebilen iktisadi üretim

koşullarının maddi dönüşümüyle, insanların bu çatışmanın bilincine vardığı ve savaşarak ortadan kaldırdığı hukuki, siyasal, dinsel, estetik ya da felsefi, kısacası, ideolojik biçimler arasında her zaman ayrım yapılmalıdır. Bir insan hakkındaki görüşümüz onun kendisi hakkında ne düşündüğüne dayanmadığı gibi, böyle bir dönüşüm dönemini de kendi bilincine göre yargılayamayız; tam tersine, bu bilinç maddi hayatın çelişmelerinden, toplumsal üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasında var olan çatışmadan giderek açıklanmalıdır. Hiçbir toplumsal düzen, kendi içinde bulunan bütün üretici güçler gelişmeden yok olmaz ve yeni, daha üstün üretim ilişkileri, varoluşlarının maddi koşulları eski toplumun rahminde olgunlaşmadan hiçbir zaman ortaya çıkmaz. Dolayısıyla, insanlık her zaman ancak çözebileceği sorunları ele alır; çünkü soruna daha yakından bakacak olursak, her zaman, sorunun kendisinin ancak çözümü için zorunlu olan maddi koşullar zaten var olduğu ya da hiç değilse oluşum süreci içinde bulunduğu zaman ortaya çıktığını anlarız. Kaba çizgileriyle, asyatik, antik çağ, feodal ve modern burjuva üretim yöntemlerini, toplumun iktisadi oluşumunun ilerleyişindeki dönemler olarak gösterebiliriz. Burjuva üretim ilişkileri toplumsal üretim sürecinin son uzlaşmaz biçimidir - yalnızca bireysel uzlaşmazlık anlamında değil, toplumdaki bireylerin hayatını çevreleyen koşullardan doğan bir uzlaşmazlık; aynı zamanda, burjuva toplumunun rahminde gelişen üretici güçler bu uzlaşmazlığın çözümü için gerekli maddi koşulları yaratırlar. Dolayısıyla bu toplumsal oluşum, insan toplumunun tarih öncesi aşamasının son bölümünü meydana getirir.

*MARX, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı** (1859), s. 10-13.*

B. İnsanın düşüncesi toplumsal ilişkilerine uygun düşer

İktisadi kategoriler yalnızca, toplumsal üretim ilişkilerinin soyutlamaları, kuramsal anlatımlarıdır...

İktisatçı Bay Proudhon, insanların belirli üretim ilişkileri içinde kumaş, keten ya da ipekli maddeler yaptığını çok iyi anlıyor. Ama anlamadığı şey, bu belirli toplumsal ilişkilerin de tıpkı keten bezi, keten, vb. gibi insanlar tarafından üretildiğidir. Toplumsal

ilişkiler üretici güçlerle yakından bağlantılıdır. Yeni üretici güçler ele geçirirken insanlar onların üretim biçimini değiştirirler ve üretim biçimlerini, hayatlarını kazanma tarzını değiştirirken de bütün toplumsal ilişkilerini değiştirirler. Yel değirmeni feodal ağalı toplumu, buharlı değirmen sınai kapitalistin bulunduğu toplumu verir size.

Maddi üretimle uygunluk içinde toplumsal ilişkilerini kuran aynı insanlar, toplumsal ilişkilerine uygun olarak ilkeleri, düşünceleri ve kategorileri üretirler.

Onun için bu düşünceler, bu kategoriler, dile getirdikleri ilişkiler gibi sonsuz değildir. *Onlar tarihsel ve geçici ürünlerdir.*

Üretici güçlerde sürekli bir büyüme, toplumsal ilişkilerde sürekli bir yıkım, düşüncelerde sürekli bir oluşum hareketi vardır; tek değiştirilmez şey de hareketin soyutlanmasıdır: *mors immortalis* <öncesiz ve sonsuz ölüm>.

*MARX, **Felsefenin Sefaleti** (1847), s. 109.*

MARX'IN BULDUĞU NEDİR?

A. Toplumun maddi temeli

Darwin organik doğadaki evrim yasasını bulduğu gibi,[89] Marx da insan tarihindeki evrim yasasını buldu; şimdiye kadar, ideolojinin aşırı gelişmesiyle gizlenmiş olan şu basit gerçeği keşfetti: İnsanlığın, siyaset, bilim, sanat, din, vb. ile uğraşmasından önce, yemesi, içmesi, barınağı ve giyeceği olması gerekir. Böylece, acil maddi yaşama araçlarının üretimi ve dolayısıyla belirli toplumlarda ya da belirli dönemlerde ulaşılan ekonomik gelişmişlik derecesi, devlet kurumlarının, hukuki kavramların, sanatın ve hatta söz konusu toplumların din üzerindeki düşüncelerinin geliştiği temeli oluşturur ve şimdiye dek yapılagelenin tersine bu temelin ışığında açıklanmalıdır.

ENGELS, "Karl Marx'ın Mezarında Konuşma" (1883), ***Seçme Eserler,*** *c. I, s. 16.*

B. Bir tarih bilimi nasıl mümkün oldu?

Materyalist tarih anlayışının bulunması ya da daha doğrusu, materyalizmin toplumsal olaylar alanına tutarlı bir biçimde yaygınlaştırılması, daha önceki tarihsel teorilerin iki ana eksikliğini giderdi. Bu kuramlar, en başta, olsa olsa, yalnızca insanların tarihsel eylemlerinin itici ideolojik nedenlerini inceliyordu; ama bu ideolojik güdülerin kökenini araştırmadan, toplumsal ilişkiler sisteminin gelişmesindeki yasaya nesnel uygunluğu kavramadan ya da bu toplumsal ilişkilerin maddi üretimin gelişimi içindeki köklerini anlamadan. İkinci olarak da, daha önceki tarihsel kuramlar kitlelerin etkinliklerini ihmal ediyordu; oysa, tarihsel materyalizm ilk kez kitlelerin hayatının toplumsal koşullarının ve bu koşullardaki değişmelerin bilimsel kesinlikle incelenmesini olanaklı duruma getirdi. Marksizm öncesi "toplumbilim" ve tarih yazımı,

[89] Marx, 1859'da *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'yla aynı yılda yayımlanan Darwin'in *Türlerin Kökeni* için şöyle diyordu: "Darwin'in kitabı çok önemli ve bana, tarihteki sınıf mücadelesi için doğabiliminde bir temel olarak hizmet ediyor." (Der.)

olsa olsa, rastgele toplanmış kaba olguların birikimini ve tarihsel sürecin ayrı yanlarının anlatımını sağladı. Tüm karşıt eğilimlerin *bütünlüğünü* irdeleyen, onları toplumun çeşitli *sınıflarının* hayat tarzı ve üretim yöntemindeki kesinlikle tanımlanabilir koşullara indirgeyen, öznelciliği ve çeşitli "öncü" düşüncelerin seçilmesinde ya da yorumlanmasında özgür iradeyi bir kenara atan, istisnasız bütün düşüncelerin ve bütün değişik eğilimlerin köklerinin nasıl maddi üretimin durumunda bulunduğunu gösteren Marksizm, toplumsal-iktisadi yapıların doğuşu, gelişimi ve çöküşüne ilişkin kapsamlı, her şeyi kavrayan bir incelemeye giden yolu belirtti. İnsanlar kendi tarihlerini yaparlar; ama onların, yani kitle içindeki insanların, güdülerini belirleyen nedir, çatışan düşüncelerin ve çabaların çarpışmasına yol açan nedir, bütün insan toplumları arasındaki bu çarpışmaların toplamı nedir, insanın bütün tarihsel etkinliğinin temelini oluşturan maddi yaşam araçlarının üretimi için gerekli koşullar nelerdir, bu koşulların gelişim yasası nedir? Marx, son derece çeşitli ve çelişkili olmasına rağmen tarihin birleşik ve yasaya uyan bir süreç olarak bilimsel bir incelenmesine giden yolu gösterdi ve bütün bu sorunlara dikkat çekti.

*LENİN, **Karl Marx'ın Öğrettikleri** (1914), s. 16.*

BİLİNCİN TOPLUMSAL DOĞASI

İnsanlar, üretici güçlerinin ve onların en ilerlemiş biçimlerine uygun düşen ilişkilerin belirli bir gelişimiyle koşullandırılmış, gerçek, etkin insanlar, kendi kavramlarının, düşüncelerinin, vb. üreticisidirler. Bilinç hiçbir zaman bilinçli varoluştan başka bir şey olamaz; insanların varlığı ise onların gerçek yaşama sürecidir. Eğer her çeşit ideolojide insanlar ve onların durumları, bir *camera obscura*'daki[90] gibi baş aşağı görünüyorsa; tıpkı ağtabaka <retina> üzerinde nesnelerin tersine dönüşünün onların fiziksel yaşama sürecinden doğması gibi, bu olay da insanların tarihsel yaşama sürecinden doğar.

Gökten yere inen Alman felsefesinin tam tersine, biz burada yerden göğe yükseliyoruz. Bu demektir ki biz, elle tutulur canlı insana varabilmek için, insanların söylediklerinden, hayal ettiklerinden, tasarımladıklarından ya da anlatılmış, düşünülmüş, tasarımlanmış insanlardan hareket etmiyoruz. Gerçek, etkin insanlardan hareket ediyoruz ve onların gerçek hayat sürecine dayanarak, bu hayat sürecinin ideolojik yansımalarının ve yankılarının gelişimini gösteriyoruz. İnsan beyninde oluşan aldatıcı görüntüler, aynı zamanda ve zorunlu olarak, onların ampirik bir biçimde gösterilebilen ve maddi temellere dayanan maddi hayat süreçlerinin yücelmeleridir. Bu yüzden ahlak, din, metafizik, her çeşit ideoloji ve onlara uygun düşen bilinç biçimleri, artık bağımsız görünüşlerini koruyamazlar. Bunların tarihleri yoktur, gelişmeleri yoktur; ama insanlar, maddi üretimlerini ve maddi ilişkilerini geliştirerek, gerçek varoluşlarının yanı sıra düşüncelerini ve düşüncelerinin ürünlerini de değiştirirler. Hayatı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen hayattır. İlk yaklaşım yönteminde çıkış noktası canlı birey olarak alınan bilinçtir. İkincisinde ise gerçek canlı bireyler, gerçek hayatta oldukları gibi, çıkış noktası olarak alınır ve bilinç, yalnızca, *onların* bilinci olarak düşünülür.

Bu yaklaşım yöntemi başlangıç temellerinden yoksun değildir. Gerçek temellerden <premise> yola çıkar ve onları bir an bile

90 Aynalar yardımıyla, düz bir yüzey üzerinde bir manzaranın tersine çevrilmiş bir görüntüsünü yansıtan alet. (Der.)

bırakmaz. Onun başlangıç temeli insanlardır; ama düşsel bir biçimde birbirinden ayrılmış olarak ve soyut tanımlar içinde değil, belirli koşullar altındaki gerçek, ampirik olarak kavranabilir gelişim süreçleri içinde. Bu canlı hayat süreci kavranıldığında, tarih, ampiristlerde (kendileri hâlâ soyuttur) olduğu gibi bir ölü olaylar yığını olmaktan ya da idealistlerde görüldüğü gibi düşlenmiş öznelerin düşsel eylemi olmaktan çıkar.

Gerçek, pozitif bilim, pratik etkinliğin, insanların pratik gelişim sürecinin dile getirilişi, kurgunun <speculation> bittiği yerde -gerçek hayatta- başlar. Bilinç hakkında boş konuşmalar sona erer; onun yerini gerçek bilgi almak zorundadır. Gerçeklik anlaşıldığı zaman, felsefe bağımsız bir etkinlik dalı olarak varoluş ortamını yitirir. Olsa olsa onun yerini, insanların tarihsel gelişiminin gözlenmesinden doğan en genel sonuçların ve soyutlamaların toparlayıcı bir özeti alabilir ancak. Gerçek tarihten ayrı olarak ele alındıklarında, bu soyutlamalar herhangi bir anlam taşımaz. Bunlar yalnızca, tarihsel malzemenin düzenlenişini kolaylaştırmaya ve onun ayrı katlarının sıralanışını göstermeye yarar. Ama bunlar hiçbir biçimde, felsefenin yaptığı gibi, tarihin çağlarını uygun bir biçimde düzenlemek için bir reçete ya da şema vermez.

MARX ve ENGELS, ***Alman İdeolojisi*** *(1846), s. 13-15.*

KURGUSAL TARİHE KARŞI BİLİMSEL TARİH

Tarih, hukuk, din, vb. felsefesi, filozofun zihninde uydurulmuş karşılıklı bağlantının, olayların içinde kanıtlanması gereken gerçek bağlantının yerine konmasından ve tarihin, ayrı parçalarının olduğu kadar, bir bütün olarak da, düşüncelerin -ve gerçekte, doğallıkla, hep filozofun kendisinin pek sevdiği düşüncelerin- yavaş yavaş gerçekleşmesi olarak görülmesinden ibarettir. Buna göre, tarih, önceden belirlenmiş, ideal bir amaca doğru -sözgelimi, Hegel'e göre, mutlak idesinin gerçekleşmesine doğru- bilinçsizce, ama zorunlulukla hareket ediyor ve bu mutlak ideye yönelik değiştirilmez eğilim, tarihin olaylarındaki iç bağlantıyı oluşturuyordu. Böylece hâlâ bilinmeyen, gerçek bağlantının yerine -bilinçsiz ya da yavaş yavaş bilinçlenen- yeni bir esrarlı tanrısal takdir konuluyordu. Dolayısıyla, doğa alanında olduğu gibi burada da, bu uydurma ve yapay bağlantıları, gerçek olanlarını bulup çıkararak ortadan kaldırmak zorunluydu; en sonunda, kendilerini insan toplumunun tarihinde egemen yasalar olarak ortaya koyan hareketin genel yasalarının keşfine varan bir görevdi bu.

Bununla birlikte, bir noktada, toplumun gelişim tarihinin doğanın gelişim tarihinden öz olarak farklılığı ortaya çıkar. Doğada -insanın doğa üzerindeki etkilerini bir kenara bırakırsak- yalnızca birbirini etkileyen kör, bilinçsiz etkenler vardır ve bunların karşılıklı hareketinden genel yasa doğar. Olup bitenlerin hiçbiri -şeylerin yüzeyinde gözlenebilen sayısız görünüşte rastlantı içinde olsun, bu rastlantıların temelini oluşturan düzenliliğe uyan nihai sonuçlarda olsun- bilinçli bir biçimde istenmiş bir amaç olarak elde edilmez. Öte yandan, toplumun tarihinde, oyuncuların bilinci vardır; bunlar düşünceli ya da coşkunca duygulu biçimde belirli amaçlara yönelik olarak hareket eden insanlardır; bilinçli, istenmiş bir amaç olmaksızın hiçbir şey olmaz. Ama, tarihsel araştırma için, özellikle tek tek dönemlerin ve olayların araştırılması için önemli olan bu ayrım, tarihin gidişinin içsel genel yasalarca yönetildiği olgusunu değiştiremez. Çünkü burada da, bütün bireylerin bilinçli olarak istenmiş amaçlarına rağmen, genellikle rastlantı, görünüşte yüzeyde hüküm sürer. İstenilen şey pek seyrek olur; çoğu durumlarda, istenen sayısız amaç birbirine aykırı

düşer ve çatışır ya da bu amaçların kendileri, başlangıçtan, gerçekleştirilemez durumdadır ya da onlara ulaşma araçları yetersizdir. Böylece, tarih alanındaki sayısız irade ve eylem, bilinçsiz doğa alanındakine bütünüyle benzeyen bir durum yaratır. Eylemlerin istenilen amaçları vardır, ama gerçekte bu eylemleri izleyen sonuçlar istenmemektedir; ya da istenilen amaca uygun düşer göründükleri zaman bunlar en sonunda, istenilenden çok başka sonuçlar verir. Böylece tarihsel olaylar, genellikle rastlantı tarafından yönetiliyor gibi görünür. Ama yüzeyde rastlantının hüküm sürdüğü yerde, gerçekte olaylar içsel ve gizli yasalarca yönetilir ve sorun yalnızca bu yasaları bulup çıkarmaktır.

İnsanlar, sonucu ne olursa olsun, kendi tarihlerini yaparlar; burada her kişi bilinçli olarak istediği kendi amacının peşindedir ve tarihi oluşturan, kesinlikle, farklı yönlerde işleyen bu birçok iradenin ve onların dış dünya üzerindeki çok çeşitli etkilerinin bileşkesidir. Böylece bu, aynı zamanda, birçok bireyin ne istediği sorunudur. İrade, coşkun duygu ya da düşünce tarafından belirlenir. Ama tutku ve düşünceyi dolaysız olarak belirleyen etkenler çok çeşitlidir. Bunların bir bölümü dışsal nesneler, bir bölümü ideal güdüler, tutku, "hakikat ve adalet için duyulan şevk", kişisel kin ve hatta her türden salt bireysel esintilerdir. Ama bir yandan, şunu gördük: Tarihte etkili olan birçok irade, büyük bölümüyle, amaçladıklarından çok başka, genellikle onların karşıtı olan, sonuçlar yaratır; dolayısıyla onların bütün sonuca ilişkin güdüleri, ancak ikincil bir anlam ve önem taşıyor gibidir. Öte yandan da, başka bir soru ortaya çıkar: Bu güdülerin arkasındaki itici güçler nelerdir? Kendilerini <tarih sahnesindeki> oyuncuların beyinlerindeki bu güdülere dönüştüren tarihsel nedenler nelerdir?

Eski materyalizm kendine bu soruyu hiçbir zaman sormadı. Onun tarih görüşü, böyle bir görüşü varsa eğer, bu yüzden öz olarak pragmatiktir; her şeyi eylemin güdülerine göre yargılar; insanları tarihsel etkinliklerinde soylular ve soylu olmayanlar diye ayırır ve ondan sonra, bir kural olarak, soyluların aldatıldığını, soylu olmayanların zafer kazandıklarını bulur. Eski materyalizme göre buradan çıkan şudur: Tarihin incelenmesinden pek öğretici bir şey elde edilmez. Bize göre ise, tarih alanında eski materyalizm kendi kendini yalanlar; çünkü ideal itici güçlerin ardında ne olduğunu,

bu itici güçlerin itici güçlerinin neler olduğu araştırmak yerine, onları en son nedenler olarak ele alır. Tutarsızlık *ideal* itici güçlerin kabul edilişinde değil, araştırmanın daha ötelere, bunları harekete geçiren nedenlere götürülmeyişindedir. Öte yandan, tarih felsefesi, özellikle Hegel'in temsil ettiği tarih felsefesi, tarihte görülen insanların görünürdeki ve aynı zamanda gerçekten etkileyici güdülerin, hiçbir biçimde, tarihsel olayların en son nedenleri olmadığını, bu güdülerin ardında, keşfedilmesi gereken başka harekete getirici güçlerin bulunduğunu kabul eder. Ama bu güçleri tarihin kendisi içinde aramaz, dışardan, felsefi ideolojinin dışından tarihe ithal eder. Örneğin, Hegel, eski <antik> Yunanistan'ın tarihini kendi iç bağlantılarından çıkarak açıklamak yerine, basitçe, bunun "güzel bireysellik tipleri"nin ortaya konmasından, bir "sanat eseri"nin gerçekleştirilmesinden öte bir şey olmadığını ileri sürer. Buna ilişkin olarak, eski Yunanlılar hakkında birçok güzel ve derin şey söyler; ama bugün bu, salt bir konuşma üslûbu olan böyle bir açıklamayla yetinmeyi reddetmemizi engellemez.

Dolayısıyla bu, -bilinçli ya da bilinçsizce, ama gerçekten çoğu zaman bilinçsizce- tarihsel eylemlerinde insanların güdülerinin ardında yatan ve tarihin gerçek nihai itici gücünü oluşturan itici güçlerin araştırılması sorunu olduğunda; ne kadar seçkin olurlarsa olsunlar tek tek bireylerin güdülerinden çok, büyük kitleleri, bütün halkları ve her halkta da bütün sınıfları harekete geçiren güdüler sorunudur söz konusu olan. Burada da, çabucak sönüp giden bir saman alevinin geçici parlayışı değil, büyük bir tarihsel dönüşüme yol açan sürekli bir eylem söz konusudur. Burada, eylem içindeki kitlelerin ve onların önderlerinin -büyük adam denilenlerin- zihinlerinde, açık ya da kapalı, doğrudan ya da ideolojik, hatta yüceltilmiş biçimde bilinçli güdüler olarak yansıtılan harekete getirici nedenleri derinliğine incelemek: bizi, hem bir bütün olarak tarihte hem de özel dönemlerde ve özel ülkelerde etkili olan yasaların izine sokabilecek tek yol, işte budur. İnsanları harekete geçiren her şeyin onların zihinlerinden geçmesi gerekir; ama bunun zihinde hangi biçimi alacağı, koşullara çok fazla bağlı olacaktır. Artık, 1848'de Ren'de yaptıkları gibi makineleri parçalamasalar bile, işçiler hiçbir anlamda kapitalist makine-sanayii ile uzlaşmış değillerdir.

Ama bütün önceki dönemlerde, tarihin bu harekete geçirici

nedenlerinin araştırılması -onlarla sonuçları arasındaki karmakarışık hale getirilmiş ve gizlenmiş karşılıklı bağlantılar yüzünden- hemen hemen olanaksızdı. Şimdi dönem bu bağlantıları öylesine basitleştirdi ki, bilmece çözülebildi. Büyük ölçekli sanayinin kuruluşundan, yani en azından 1815'teki Avrupa barışından beri, İngiltere'deki herhangi bir insana, oradaki siyasal mücadelenin iki sınıfın, toprak sahibi soylularla orta sınıfın, üstünlük iddialarına döndüğü, bir sır olmaktan çıkmıştır artık. Fransa'da, Bourbonlar'ın dönüşüyle, aynı olgu görüldü; Thierry'den Guizot, Mignet ve Thiers'e kadar Restorasyon dönemi tarihçileri, her yerde, bundan, ortaçağlardan beri bütün Fransız tarihini anlamakta bir anahtar olarak söz ederler. 1830'dan beri de işçi sınıfı proletarya, her iki ülkede de iktidar için üçüncü bir rakip olarak kabul edilmiştir. Koşullar o kadar basitleşmiştir ki, -hiç değilse bu iki en gelişmiş ülkede- bu üç sınıfın savaşında ve çıkarlarının çatışmasında modern tarihin itici gücünü görmemek için, insanın bile bile gözlerini kapamış olması gerekir.

Peki, bu sınıflar nasıl var oldular? İlk bakışta büyük, eski feodal toprak mülkiyetinin kökenini -hiç değilse ilk bakışta- hâlâ, siyasal nedenlere, kuvvet kullanarak mülk edinmeye bağlamak olanaklı olsaydı bile, bu, burjuvazi ve proletaryaya ilişkin olarak artık yapılamazdı. Burada, iki büyük sınıfın kökeninin ve gelişiminin salt iktisadi nedenleri olduğu, açıkça ve elle tutulur biçimde görülüyordu. Gene aynı ölçüde açıktı ki, burjuvazi ile proletarya arasındaki mücadelede olduğu gibi, toprak sahipleri ile burjuvazi arasındaki mücadelede de, en başta, iktisadi çıkarlar söz konusuydu ve bunların karşılanması için, siyasal iktidarın salt bir araç görevi yapması isteniyordu. Burjuvazi ve proletarya, her ikisi de, iktisadi koşulların, daha kesinlikle, üretim biçiminin dönüşümü sonucunda doğdu. ...

Demek ki, hiç değilse modern tarihte, bütün siyasal mücadeleler sınıf mücadeleleridir ve kurtuluş için yapılan sınıf mücadeleleri de, zorunlu olarak siyasal biçimlerine rağmen, -çünkü her sınıf mücadelesi siyasal bir mücadeledir- son çözümlemede, iktisadi kurtuluş sorununa dönüşürler. Dolayısıyla, hiç değilse burada, devlet -siyasal düzen- ikincil (bağımlı) öğedir, sivil toplum -iktisadi ilişkiler alanı- ise belirleyici öğedir. Hegel'in de bağlılığını gösterdiği

geleneksel görüş, devleti belirleyici öğe, sivil toplumu da onun tarafından belirlenen öğe olarak görüyordu. Görünüşler buna uygun düşer. Nasıl herhangi bir bireyin eylemlerinin bütün itici güçlerinin beyninden geçmesi gerekirse, sivil toplumun bütün gereksinimleri de -hangi sınıf egemen olursa olsun- yasalar biçiminde genel geçerliğini güvence altına almak için devletin iradesinden geçmek zorundadır. Sorunun biçimsel -kendiliğinden anlaşılan- yönüdür bu. Ancak, bir de şu soru ortaya çıkıyor: Bu salt biçimsel *irade*nin -devletin olduğu kadar, bireyin de iradesinin- içeriği nedir ve bu içerik nereden gelir? Neden bir başkası değil de, yalnız bu istenir? Bunu araştıracak olursak, modern tarihte devletin iradesinin, genellikle sivil toplumun değişen gereksinimleri tarafından, şu ya da bu sınıfın üstünlüğü tarafından, son çözümlemede, üretici güçlerin ve değişim ilişkilerinin gelişmesi tarafından belirlendiğini buluruz.

ENGELS, ***Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*** *(1888), s. 47-53.*

BİLİMSEL BİR SOSYOLOJİ İÇİN ÜÇ ÖLÇÜT

Marx'ın toplumun iktisadi biçiminin gelişmesinin bir doğal tarih süreci olduğu yolundaki temel düşüncesi, sosyoloji adına sahip çıkan bu çocukça ahlakın altındaki temeli yok eder.[91] Marx bu temel düşünceye hangi yöntemle ulaştı? Toplumsal hayatın çeşitli alanlarından iktisadi alanı seçerek; bütün toplumsal ilişkilerden, bütün öteki ilişkileri belirleyen temel ve başta gelen ilişkiler olarak "üretim ilişkileri"ni seçerek...

Toplumbilimdeki materyalizm düşüncesi, kendiliğinden, bir deha örneğidir. Doğal olarak, *"şimdilik"* yalnızca bir varsayımdı bu ama, tarihsel ve toplumsal sorunlara tam anlamıyla bilimsel bir yaklaşım olanağını yaratacak ilk varsayımdı. Şimdiye kadar, üretim ilişkileri gibi basit ve birincil ilişkilere inemeyen toplumbilimciler, doğrudan doğruya siyasal ve hukuki biçimlerin araştırılmasına ve incelenmesine yöneldiler; bu biçimlerin söz konusu dönemdeki insanlarda bulunan belli düşüncelerden doğduğu olgusuna rastgeldiler ve orada durdular. Toplumsal ilişkiler insan tarafından bilinçli olarak kurulmuş gibi görünüyordu. (Rousseau'nun) *Toplumsal Sözleşme*'sinde (bunun izleri, bütün ütopyacı sosyalizm sistemlerinde çok belirgindir) tümüyle dile getirilen bu sonuç, bütün tarihsel gözlemlerle tam bir çelişme içindeydi. Toplumun üyeleri, içinde yaşadıkları toplumsal ilişkilerin bütününün belirli, bütünsel bir ilkenin etkisi altında olan bir şey olarak ne şimdi, ne de daha önce farkına vardılar. Tam tersine, insanların çoğu kendilerini bu ilişkilere bilinçsizce uydurdular ve özgül toplumsal ilişkiler olarak onların farkına varmadılar; hem de o kadar ki, sözgelimi, insanların yüzyıllardır içinde yaşadıkları değişim ilişkileri ancak çok yakın zamanlarda ortaya çıkarılmıştır. Materyalizm, çözümlemeyi insanın bu toplumsal düşüncelerinin ta kökenine kadar derinleştirerek, bu çelişmeyi ortadan kaldırdı. Onun düşüncelerin gidişinin şeylerin gidişine bağlı olduğu biçimindeki sonucu, bilimsel psikolojiyle bağdaşan tek sonuçtur.

---

91 Burada Lenin, toplumbilimin görevini "insan doğasının herhangi bir gereksiniminin karşılandığı toplumsal koşulları araştırmak" diye tanımlayan Rus toplumbilimci N. Mihailovski'ye karşı bir polemiğe giriyor. (Der.)

Bunun da ötesinde, bu varsayım toplumbilimi, başka bir yönden, bir bilim düzeyine yükseltti. Şimdiye kadar toplumbilimciler, toplumsal olayların karmaşık ağında hangi olayların önemli, hangilerinin önemsiz olduğunu ayırt etmekte güçlük çekmişler (toplumbilimdeki öznelciliğin kaynağı budur) ve böyle bir ayrım için hiçbir nesnel ölçüt bulamamışlardı. Materyalizm, "üretim ilişkileri"ni toplumun yapısı olarak ayırmak yoluyla ve öznelcilerin sosyolojiye uygulanabilirliğini yadsıdıkları genel bilimsel tekrarlama ölçütünü bu ilişkilere uygulama olanağını yaratarak, kesinlikle nesnel bir ölçüt sağladı. Öznel toplumbilimciler, ideolojik toplumsal ilişkilerle (yani biçimlenmeden önce, insanın bilincinden geçenler gibi -kuşkusuz, her zaman "toplumsal ilişkiler"in bilincinden söz ediyoruz, başka bir şeyin değil) kendilerini sınırladıkları sürece, çeşitli ülkelerin toplumsal olaylarındaki tekrarlanmayı ve düzeni gözleyemediler, bilimleri de olsa olsa bu olayların bir betimlenişi, işlenmemiş malzemenin bir toplamı idi. Maddi toplumsal ilişkilerin (yani, insanın bilincinden geçmeden biçimlenenler; insanlar, ürünleri değişirken -mübadele- toplumsal üretim ilişkilerinin işin içine girdiğinin farkına bile varmadan, üretim ilişkileri içine girerler) çözümlenmesi, hemen bir tek temel kavrama, "toplum biçimi"ne <formasyon> ulaşacak biçimde, tekrarlanma ve düzeni gözlemeyi ve çeşitli ülkelerin sistemlerini genellemeyi olanaklı kıldı. Toplumsal olayların betimlenişinden (ve bir ideal açısından değerlendirilmesinden), onların, bir örnekle söyleyecek olursak, bir kapitalist ülkeyi bir başkasından "neyin" ayırdığını seçen ve onların tümünde ortak olanın "ne" olduğunu araştıran, tam anlamıyla bilimsel çözümlenişine gitmeyi olanaklı duruma getiren tek şey bu genellemeydi işte.

Üçüncü ve son olarak da, bu varsayımın "bilimsel" bir sosyolojiyi olanaklı kılan ilk varsayım oluşunun bir başka nedeni, toplumsal ilişkilerin üretim ilişkilerine ve üretim ilişkilerinin de üretici güçler düzeyine indirgenmesinin toplum biçimlerinin gelişmesinin bir doğal tarih süreci olduğu görüşüne sağlam bir temel getirmesiydi. Böyle bir görüş olmaksızın hiçbir toplumsal bilimin olamayacağını söylemeye bile gerek yoktur. (Sözgelimi, öznelciler, tarihsel olayların yasaya uygun olduklarını kabul ettikleri halde, tarihsel olayların evrimini bir doğal tarih süreci olarak ele

almadılar; çünkü, toplumsal düşüncelerle ve insanın amaçlarıyla yetindiler ve bu düşüncelerle amaçları maddi toplumsal ilişkilere indirgeyemediler) ...

Nasıl Darwin, hayvan ve bitki türlerinin kendi aralarında bağlantısız, rastlantısal, "Tanrı tarafından yaratılmış" ve değişmez olduğu görüşüne son verdiyse ve türlerin değişebilirliğini ve art arda gelişini saptayarak biyolojiyi kesinlikle bilimsel bir temele oturtan ilk kişi olduysa; Marx da, var olan güçlerin iradesiyle (ya da, aynı şeye varan, toplumun ve hükümetin iradesiyle) yapılan her çeşit değişikliği hoşgörecek olan ve rastlantısal bir yolla ortaya çıkıp değişen, toplumun bireylerin mekanik bir toplumu olduğu görüşüne son verdi. Marx, toplumun iktisadi biçimi kavramının veri üretim ilişkilerinin bütünü olduğunu ve bu biçimlerin gelişiminin bir doğal tarih süreci olduğunu saptayarak, sosyolojiyi bilimsel bir temele oturtan ilk kişiydi.

Şimdi -*Kapital*'in ortaya çıkışından beri- materyalist tarih anlayışı bir varsayım olmaktan çıkmış, bilimsel olarak tanıtlanmış bir önerme durumuna gelmiştir. Herhangi bir toplumsal biçimin -herhangi bir ülkenin, toplumun ya da hatta sınıfın vb. gelenek ve görenekleri değil, toplumsal biçim- işleyişinin ve gelişiminin bilimsel bir açıklamasını yapmak için başka bir girişimde bulunulmadığı sürece, "ilişkili olgular"a düzen getirmekte, belli bir biçimin <formasyon> canlı bir görüntüsünü sunmakta ve aynı zamanda onu tam anlamıyla bilimsel bir yolla açıklamakta materyalizm kadar yetenekli bir çaba ortaya çıkıncaya kadar, materyalist tarih anlayışı toplumsal bilim ile eşanlamlı olacaktır. Materyalizm, Bay Mihailovski'nin sandığı gibi, "başlıca bilimsel tarih görüşü" değildir, tek bilimsel tarih görüşüdür.

LENİN, "'Halkın Dostları' Nedir" (1894), ***Seçme Eserler,*** *c. XI. s. 417-22.*

SINIFLAR VE İDEOLOJİ

Her dönemde egemen sınıfın düşünceleri egemen düşüncelerdir; yani, toplumun maddi egemen gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen düşünsel güçtür. Maddi üretim araçlarına sahip olan sınıf, aynı zamanda, zihni üretim araçları üzerinde de denetim sahibi olur; böylece genellikle, zihni üretim araçlarından yoksun olanların düşünceleri ona bağlıdır. Egemen düşünceler, başat <dominant> maddi ilişkilerin, düşünce olarak kavranılmış başat maddi ilişkilerin, bundan ötürü bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerin, dolayısıyla onun egemenliğinin düşüncelerinin ideal dile getirilişinden başka bir şey değildir. Egemen sınıfı oluşturan bireyler, öteki şeyler arasında, bilince de sahiptirler ve bu yüzden düşünürler. Dolayısıyla, bir sınıf olarak egemenliklerini sürdürdükleri ve bir dönemin genişliğini ve sınırını belirledikleri ölçüde, bu egemenliğe bütün alanlarda sahip oldukları apaçıktır; bu nedenle, başka şeylerin yanı sıra bu bireyler düşünür olarak, çağlarının düşüncelerinin üreticileri olarak da egemenliklerini sürdürürler; bundan ötürü onların düşünceleri, dönemin egemen düşünceleridir. Sözgelimi, herhangi bir çağda ve krallık iktidarının, aristokrasinin ve burjuvazinin iktidar için mücadele ettikleri ve bu yüzden, iktidarın bölüşüldüğü bir ülkede, güçler ayrılığı öğretisi egemen düşünce olarak ortaya çıkar ve "öncesiz ve sonsuz yasa" olarak dile getirilir. Yukarıda şimdiye kadar tarihin başlıca kuvvetlerinden biri olarak gördüğümüz işbölümü, egemen sınıfta da zihni ve maddi emeğin bölünmesi olarak kendini gösterir; böylelikle, bu sınıfın içinde bir bölüm, sınıfın düşünürleri (bu sınıfın kendi hakkındaki hayallerini yetkinleştirerek hayatlarını kazanan etkin ve anlaşılır ideologları) olarak görünürken; ötekilerin bu düşünceler ve kuruntular karşısındaki tutumları daha edilgin ve daha kabullenicidir, çünkü bunlar gerçekte bu sınıfın etkin üyeleridir ve kendileri hakkında hayaller ve düşünceler uydurmak için daha az zamanları vardır. Bu sınıf içindeki söz konusu ayrılık iki bölüm arasında belirli bir karşıtlığa ve düşmanlığa kadar varabilir. Ama <egemen> sınıfın kendisini tehlikeye düşüren bir çatışma durumunda, bu karşıtlık kendiliğinden yok olur ve egemen düşüncelerin egemen sınıfın düşünceleri olmayıp bu sınıfın gücünden ayrı

bir güce sahip olduğu aldatmacası da ortadan kalkar. Belli bir dönemde devrimci düşüncelerin varoluşu, devrimci bir sınıfın varoluşunu gerektirir; devrimci bir sınıfın varoluşu için gerekli ön koşullar hakkında ise yukarıda yeterince söz söylenmiştir.

Şimdi, tarihin gidişini ele alırken, egemen sınıfın düşüncelerini egemen sınıfın kendisinden ayırır ve onlara bağımsız bir varlık yüklersek; bu düşüncelerin üretim koşulları ve üreticileri konusunda kendimizi sıkıntıya sokmadan şu ya da bu düşüncelerin egemen olduğunu söylemekle yetinir ve düşüncelerin kaynağı olan bireyleri ve dünya koşullarını ihmal edersek; sözgelimi aristokrasinin egemen olduğu zaman boyunca onur, sadakat vb. kavramların, burjuvazinin egemenliğinde de özgürlük, eşitlik vb. kavramların egemen olduğunu söyleyebiliriz. Egemen sınıfın kendisi de genellikle bunun böyle olduğunu hayal eder. Özellikle 18. yüzyıldan beri bütün tarihçilerde ortak olan bu tarih anlayışı, zorunlu olarak, gittikçe soyutlaşan, yani gittikçe evrensel biçim alır görünen düşüncelerin ortaya çıkması olayı ile çatışır duruma gelir. Çünkü, kendinden önce egemen olan sınıfın yerine geçen her yeni sınıf, salt kendi amacını gerçekleştirmek için, kendi çıkarını ideal bir biçime sokarak toplumun bütün üyelerinin ortak çıkarı gibi göstermek zorundadır; bu onun düşüncelerine evrensel biçim verecek ve onları ussal ve evrensel olarak geçerli biricik düşünceler gibi gösterecektir. Bir devrim yapan sınıf başlangıçta, salt bir sınıfa karşı çıktığı için, bir sınıf olarak değil toplumun tümünün temsilcisi olarak, bir egemen sınıfa karşı çıkan bütün bir toplum kitlesi olarak görünür. Bu sınıf bunu yapabilir; çünkü, başlangıçta onun çıkarı gerçekten bütün öteki egemen olmayan sınıfların ortak çıkarıyla daha çok bağlantılıdır; çünkü koşulların baskısı altında onun çıkarı, henüz belli bir sınıfın belli bir çıkarı halinde gelişmemiştir. Dolayısıyla bu sınıfın zaferi, egemen bir durum kazanmayan öteki sınıfların birçok üyesinin de yararınadır, ama ancak bu bireyleri, kendilerini egemen sınıfa sokacak bir duruma getirdiği ölçüde. Fransız burjuvazisi, aristokrasinin iktidarını yıkınca, birçok proleter için de proletaryanın üzerine çıkma olanağını yarattı; ama ancak burjuva oldukları ölçüde söz konusuydu bu olanak. Demek ki her yeni sınıf, kendi egemenliğini ancak öteki egemen sınıftan daha geniş bir temel üzerinde gerçekleştirir,

bunun karşılığında da egemen olmayan sınıfla yeni egemen sınıf arasındaki karşıtlık daha keskin ve daha derin bir biçimde gelişir. Bunların her ikisi de, bu yeni sınıfa karşı girişilen mücadelenin, toplumun önceki koşullarının egemen olmak istemiş bütün önceki sınıfların yapabildiğinden daha kesin ve ussal bir olumsuzlamasını amaçladığı olgusunu belirler.

Belli bir sınıfın egemenliğinin yalnızca belli düşüncelerin egemenliği olduğu yolundaki bu aldatmaca, elbette toplum en sonunda sınıf egemenliği biçiminde düzenlenmekten kurtulur kurtulmaz, yani belli (özel) bir çıkarı genel bir çıkar gibi ya da "genel çıkar"ı egemen gibi göstermek zorunluluğu ortadan kalkar kalkmaz, doğal olarak sona erer.

*MARX ve ENGELS, **Alman İdeolojisi** (1846), s. 39-41.*

İKTİSADİ KOŞULLARIN, ÜSTYAPININ VE RASTLANTININ ROLÜ

(1) Toplumun tarihini belirleyen temel olarak gördüğümüz iktisadi koşullardan anladığımız, belli bir toplumdaki insanların geçim araçlarını üretme ve ürünleri aralarında değiştirme <mübadele> yöntemleridir (işbölümü varolduğu ölçüde). Bu yüzden üretimin *bütün tekniği* ve ulaşım da bunun içindedir. Bizim anlayışımıza göre bu teknik, değişim yöntemini, ayrıca ürünlerin bölüşümünü ve bununla birlikte, kabile toplumunun çöküşünden sonra, sınıflara bölünmeyi, dolayısıyla efendi ve köle ilişkilerini, bunlarla birlikte de devlet, siyaset, hukuk vb'ni belirler. İktisadi koşullar içerisinde, ayrıca, bu ilişkilerin yürürlükte olduğu coğrafi temel ve -genellikle ancak gelenek aracılığıyla ya da süredurum <atalet> gücü ile- geçmişten aktarılarak varlığını sürdürmüş olan, iktisadi gelişmenin daha önceki aşamalarının kalıntıları, aynı zamanda hiç kuşkusuz bu toplum biçimini çevreleyen dışsal ortamda bulunur.

Eğer, sizin dediğiniz gibi, teknik geniş ölçüde bilimin durumuna dayanıyorsa, bilim de bundan daha çok tekniğin *durumuna* ve *gereksinimlerine* dayanır. Toplumun teknik bir gereksinimi varsa, bu, bilimin ilerleyişine on üniversiteden daha çok yardımcı olur. Hidrostatik'in tümü (Torriçelli vb.) İtalya'nın 16. ve 17. yüzyıllardaki dağ sellerini düzenleme zorunluluğundan doğdu. Elektrik hakkında, ancak teknik olarak uygulanabilirliği ortaya çıkarıldığından bu yana, bir bilgimiz oldu. Ama ne yazık ki, Almanya'da bilimlerin tarihini sanki bilimler gökten inmiş gibi yazmak alışkanlık haline gelmiştir.

(2) Biz iktisadi koşulları, tarihsel gelişimin en son belirleyici etkeni olarak görürüz. Ama ırk bile iktisadi bir etkendir. Bununla birlikte, burada iki nokta gözden kaçırılmamalıdır:

(a) Siyasal, hukuki, felsefi, dinsel, edebi, sanatsal vb. <her türlü> gelişme, iktisadi gelişmeye dayanır. Ama bütün bunlar birbirleri üzerinde ve iktisadi temel üzerinde etkide bulunur. Başka her şey edilgin <pasif> bir etkiye sahipken, iktisadi durum neden ve tek başına etkin <aktif> değildir. Bunun yerine, her zaman *en sonunda* kendini gösteren iktisadi zorunluluk temeli üzerinde,

karşılıklı etki söz konusudur. Sözgelimi devlet, gümrük duvarları, serbest ticaret, iyi ya da kötü mali sistem aracılığıyla bir etki yapar; Almanya'nın 1640 ile 1830 yılları arasındaki sefil iktisadi durumundan doğan ve ilkin sofuluk, daha sonra da duygusallık ve prenslerle soylulara yaltakçı bir kölelik biçiminde kendini gösteren Alman küçük burjuvazisinin öldürücü bitkinliği ve iktidarsızlığı bile iktisadi bir etkiden yoksun değildir. Bu durum, buluşlar için en büyük engellerden biriydi ve devrim (1830) ile Napoleon Savaşları süregelen sefaleti en yüksek düzeye ulaştırıncaya kadar sarsılmadı. Bu yüzden insanların orada burada hayal etmeye alıştıkları gibi iktisadi durum kendiliğinden (otomatik) bir etki yaratmaz. İnsanlar kendi tarihlerini, ancak tarihi koşullandıran belirli bir çevrede ve zaten var olan gerçek ilişkiler temeli üzerinde yaparlar; bunlar arasında iktisadi ilişkiler ise, öteki siyasal ve ideolojik ilişkilerden ne kadar etkilenseler de, onların anlaşılmasına götüren tek yol göstericiyi oluşturan en son kesin ilişkilerdir.

(b) İnsanlar kendi tarihlerini yaparlar; ama, ortaklaşa bir irade ile, ortaklaşa bir plana göre ve hatta belirgin olarak tanımlanmış, belli bir toplum içinde değil. İnsanların çabaları birbiriyle çarpışır ve işte bu nedenle bütün böyle toplumlar *rastlantı* ile bütünlenen ve *rastlantı biçimine* bürünen *zorunluluk* tarafından yönetilir. Burada bütün rastlantının ortasında kendini gösteren zorunluluk, gene en sonunda iktisadi zorunluluktur. Büyük insanlar denilen şey işte burada ortaya çıkıyor. Şu nitelikte bir adamın, kesinlikle o adamın, belli bir zamanda, belli bir ülkede ortaya çıkması salt bir rastlantıdır kuşkusuz. Ama bir kenara atın onu, yerine konacak bir şey gerektirir ve bu şey, iyi ya da kötü, uzun dönemde bulunacaktır. Napoleon'un, tam o Korsikalı'nın, kendi savaşı yüzünden tükenmiş olan Fransız Cumhuriyeti'nin zorunlu kıldığı asker diktatör olması bir rastlantıydı; ama, eğer bir Napoleon olmasaydı bir başkasının onun yerini dolduracağı da, zorunlu hale gelir gelmez her zaman bulunduğu olgusuyla tanıtlanmıştır: Sezar, Ogüst, Cromwell, vb. Materyalist tarih anlayışını Marx bulmuş olmakla birlikte, Thierry, Mignet, Guizot ve 1850'ye kadar bütün İngiliz tarihçileri, bunun için uğraşıldığının kanıtlarıdır ve aynı anlayışın Morgan tarafından bulunuşu da, zamanın olgunlaştığını ve gerçekten bulunmak *zorunda* olduğunu gösterir.

Tarihin bütün öteki rastlantılarının ve görünüşteki rastlantılarının durumu böyledir. İncelemekte olduğumuz özel alan, iktisat alanından uzaklaştığı ve salt soyut ideoloji alanına yaklaştığı ölçüde, gelişiminde daha çok rastlantılar gösterdiğini, gelişim eğrisinin daha çok yalpaladığını anlayacağız. Böylece, bu eğrinin ekseninin, ele alınan dönem uzadıkça ve incelenen alan genişledikçe, iktisadi gelişim eğrisinin eksenine gittikçe daha paralel bir duruma geleceğini de göreceksiniz...

ENGELS, "Heinz Starkenburg'a Mektup" (1894), MARX ve ENGELS, ***Seçme Yazışmalar****, s. 516-18.*

İKTİSADİ ÖĞE TEK BELİRLEYİCİ ÖĞE DEĞİLDİR

Materyalist tarih anlayışına göre, tarihteki belirleyici öğe *en sonunda* gerçek hayattaki üretim ve yeniden üretimdir. Hiçbir zaman, ne Marx ne de ben bunun ötesinde bir şey söyledik. Bu yüzden biri tutup da bunu, iktisadi öğe tek belirleyici öğedir yargısı biçiminde ters anlayacak olursa anlamsız, soyut ve saçma bir deyiş haline getirmiş olur. İktisadi durum temeldir, ama üstyapının çeşitli öğeleri -sınıf mücadelesinin siyasal biçimleri ve sonuçları, başarılı bir savaştan sonra zafere ulaşmış sınıfın kurduğu kurumlar, vb.- hukuk biçimleri ve hatta bütün bu gerçek mücadelelerin savaşçılarının beyinlerdeki yansımaları olan siyasal, hukuki, felsefi kuramlar, dinsel düşünceler ve bunların giderek dogma sistemlerine dönüşmesi de, tarihsel mücadelelerin gelişimini etkiler ve birçok durumda onların *biçimlerinin* belirlenmesinde ağır basar. Bütün bu sonu olmayan rastlantılar (yani, iç bağlantısı çok az ve tanıtlanması olanaksız olduğu için yok saydığımız ya da ihmal edebildiğimiz şeyler ve olaylar) *kalabalığının* ortasında iktisadi hareketin eninde sonunda kendini zorunlu olarak gösterdiği bütün bu öğelerin karşılıklı bir etkileşimi söz konusudur. Böyle olmasaydı, kuramın seçilecek herhangi bir tarih dönemine uygulanması, birinci dereceden basit bir denklemin çözümünden daha kolay olurdu.

Biz kendi tarihimizi yaparız, ama her şeyden önce, çok belirgin ön varsayımlar ve koşullar altında. Bunlar arasında iktisadi olanlar nihai olarak kesin koşullardır. Ama siyasal, vb. koşullar ve hatta insan zihinlerine takılıp kalan gelenekler de, kesin olmasa bile, bir rol oynar. Prusya devleti tarihsel nedenlerden, en son çözümlemede de iktisadi nedenlerden doğdu ve gelişti. Ama Kuzey Almanya'nın pek çok küçük devleti arasında özellikle Brandenburg'un, öteki öğeler (hepsinin üzerinde, Prusya'ya sahip olması sayesinde Polonya'ya ve böylece, Avusturya hanedanının iktidarının oluşumunda da etkili olan uluslararası siyasal ilişkilere karışması) etkili olmaksızın, kuzeyle güney arasındaki iktisadi, dilsel ve reformdan sonra da dinsel farkları cisimleştiren büyük güç olmasının iktisadi zorunluluk tarafından belirlendiğini,

bilgiçlik taslamadan ileri sürebilmek çok zordur. Almanya'daki gelmiş geçmiş her küçük devletin varlığını ya da Südetler'den Taunuslar'a kadar uzanan sıradağların oluşturduğu coğrafi bölme duvarının Almanya'yı boydan boya geçen düzenli bir sınır durumuna getirdiği Yüksek Almanca'nın sessiz uyumlarının kökenini, gülünç duruma düşmeden, iktisat terimleriyle açıklamayı becermek güçtür.

Ancak, ikinci olarak, tarih kendini öyle bir yolla yapar ki, nihai sonuç her zaman, yine her biri hayatın bir yığın belli koşulları tarafından o duruma getirilmiş birçok bireysel irade arasındaki çatışmalardan doğar. Bunun için, bir bileşke -tarihsel olay- veren sayısız kesişen kuvvet, sonsuz bir kuvvet paralelkenarları dizisi söz konusudur burada. Bu ise, bir bütün olarak alındığında *bilinçsizce* ve iradesizce işleyen bir gücün ürünü olarak görülebilir. Çünkü her bireyin iradesi bir başkasınca engellenir ve sonunda ortaya çıkan, hiç kimsenin istemediği bir şey olur. Böylece günümüze kadar tarih, bir doğal süreç gibi ilerler ve özsel olarak da aynı hareket yasalarına bağlıdır. Ama -her biri, fiziksel yapısının ve dışsal, son çözümlemede, iktisadi koşulların (ya kendi kişisel koşullarının, ya da genel olarak toplumun iktisadi koşullarının) zorladığı şeyi isteyen- bireysel iradelerin istediklerini elde etmeyip, ortaklaşa bir ortalamada, ortak bir bileşkede birleştikleri olgusuna bakılarak, onların değerinin sıfıra eşit olduğu sonucuna varılmamalıdır. Tam tersine, her biri bileşkeye katkıda bulunur ve katkısı ölçüsünde onun içinde yer alır.

Sizden bu kuramı, ayrıca, ikinci elden değil özgün kaynaklarından incelemenizi isteyeceğim; böylesi gerçekten daha kolaydır. Marx bu kuramın bir rol oynamadığı hemen hemen hiçbir şey yazmamıştır. Ama özellikle *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, bu kuramın uygulanışının en yetkin bir örneğidir. *Kapital*'de de buna sık sık atıfta bulunulur. Sonra izninizle size kendi yazılarımı salık verebilirim: *Bay E. Dühring'in Bilimde Devrimi* ve *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*. Bu kitaplarda tarihsel materyalizmin, bildiğim kadarıyla, var olan en ayrıntılı açıklamasını yaptım.

Genç yazarların kimi zaman <işin> iktisadi yanına gereğinden fazla ağırlık vermesinden Marx ve ben kısmen sorumlu

tutulabiliriz. Ama bunu yadsıyan hasımlarımızın karşısında bu ana ilke üzerinde durmak zorundaydık ve üstelik, karşılıklı etkileşim içinde bulunan öteki öğelerin hakları olan yeri almalarına ayıracak zamanımız, yerimiz ya da fırsatımız her zaman olmuyordu. Ama bir tarih diliminin sunuluşu, yani pratik bir uygulama söz konusu olduğunda, durum değişikti ve orada hiçbir yanılgı olamazdı. Ancak ne yazık ki, insanlar çoğu zaman bir kuramın ana ilkelerini, o da her zaman doğru olmayan bir biçimde, öğrenir öğrenmez onu tümüyle anladıklarını ve kolayca uygulayabileceklerini sanıyorlar. Yeni "Marksistler"in birçoğunu da bu suçlamanın dışında bırakamayacağım, çünkü bu çevreden de en harika saçmalıklar çıkmıştır.

ENGELS, "Joseph Bloch'a Mektup" (1890), MARX ve ENGELS, ***Seçme Yazışmalar****, s. 475-77.*

İKTİSADİ KOŞULLARIN, KURUMLARIN VE İDEOLOJİNİN KARŞILIKLI ETKİLEŞİMİ

Toplum vazgeçemeyeceği belirli ortak işlevlere <function> yol açar. Bu işlevler için seçilen kişiler, *toplum içinde* işbölümünün yeni bir adını oluştururlar. Bu onlara, kendilerine bu görevleri verenlerin çıkarlarından farklı özel çıkarlar sağlar; onlar da kendilerini ötekilerden bağımsız duruma getirirler ve... devlet oluşmaya başlar. Artık gelişme, meta ticareti ve daha sonra da para ticaretindeki gelişimin aynıdır; bu yeni güç, çoğunlukla üretimin hareketini izlemek zorunda olmakla birlikte, içsel bağımsızlığı (başlangıçta ona aktarılmış ve yavaş yavaş daha da gelişmiş göreli bağımsızlığı) sayesinde, karşılığında üretimin koşullarını ve gidişini (yönünü) etkiler. Bu eşit olmayan iki kuvvetin karşılıklı etkileşimidir; bir yanda iktisadi hareket, öte yanda ise, olabildiğince çok bağımsızlık kazanmak için uğraşan ve bir kez kurulduktan sonra, kendine özgü bir harekete de sahip olan yeni siyasal güç. Genellikle iktisadi hareket kendi yolunu bulur; ama kendisinin kurduğu ve göreli bir bağımsızlık kazanmış olan siyasal hareketin, bir yandan devlet gücünün, öte yandan aynı zamanda doğan muhalefetin etkilerine de katlanmak zorundadır. Nasıl sanayi piyasasının hareketi, ana çizgileriyle ve yukarda belirtilen kayıtlarda ve kuşkusuz tersine çevrilmiş bir biçimde, para piyasasına yansıyorsa, zaten var olan ve birbirleriyle çatışma içinde bulunan sınıflar arasındaki mücadele de hükümet ile muhalefet arasındaki mücadeleye yansır; ama yine tersine çevrilmiş bir biçimde, doğrudan doğruya değil dolaylı olarak, bir sınıf mücadelesi değil siyasal ilkeler için bir savaş olarak öylesine çarpıtılmış biçimde ki, onun ardında yatanı anlamak bizim binlerce yılımızı almıştır.

Devlet iktidarının iktisadi gelişim üzerindeki etkisi üç türlü olabilir: Devlet iktidarı aynı yönde etki edebilir, o zaman gelişme daha hızlı olur. Gelişim çizgisine ters düşebilir, bu durumda, şimdilerde her büyük ulustaki devlet iktidarı uzun dönemde paramparça olacaktır. Ya da iktisadi gelişime belli yolları kapatıp, başka belli yolları açabilir; bu durum, en sonunda, yukarıdaki iki durumdan birine indirgenir. Ama ikinci ve üçüncü durumlarda siyasal iktidarın, iktisadi gelişmeye büyük zarar verebileceği ve

yığınla enerji ve malzemenin boş yere harcanması sonucunu doğurabileceği açıktır.

Sonra, belli koşullarda önceleri olduğu gibi bütün bir yerel ya da ulusal iktisadi gelişimin yok edildiği, iktisadi kaynakların fethi ve hayvanca yıkımı durumu da var. Şimdilerde, hiç değilse büyük uluslarda, böyle bir durumun genellikle karşı etkileri de oluyor; uzun dönemde, yenilgiye uğrayan güç çoğu zaman iktisadi, siyasal ve ahlaki bakımdan, zafere ulaşanlara oranla daha çok şey kazanıyor.

Hukukta da durum buna benzer. Meslekten hukukçuları yaratan yeni işbölümü zorunlu olur olmaz, genel olarak bütün üretim ve ticarete bağlılığına rağmen, gene de bu alanları etkileme yeteneğine sahip olan bir başka yeni ve bağımsız alan açılır. Modern bir devlette, hukukun yalnızca genel iktisadi duruma uygun düşmesi ve onun anlatımı olması yetmez, bir de *kendi içinde tutarlı* ve iç çelişmeleri yüzünden göze batacak kadar tutarsız gözükmeyen bir anlatım olması gerekir. Bunu başarmak için de, iktisadi koşulların sadakatle yansıtılması gitgide daha çok bozulur. Bu durum, bir yasanın bir sınıf egemenliğinin dobra dobra, hafifletilmiş, bozulmamış anlamı olmasının gitgide az görülür duruma gelmesiyle daha da belirginleşmektedir; zaten böyle olması "adalet kavramı"na aykırı düşerdi. Napoleon Yasası'nda <Fransız Medeni Yasası> bile 1792-96'nın devrimci burjuvazisinin ileri sürdüğü salt mantıksal adalet kavramı zaten pek çok yoldan bozulmuştur ve o yasada cisimleştiği ölçüde, proletaryanın günden güne artan gücü yüzünden her türlü yumuşamaya katlanmak zorundadır. Bu durum Napoleon Yasası'nın dünyanın her yanındaki her yeni yasa için bir temel görevi yapan yasa olmasına engel değildir. Böylece "hukukun gelişimi"nin yönü, büyük ölçüde, ilkin iktisadi ilişkilerin doğrudan doğruya hukuki ilkelere çevrilmesinden doğan çelişmeleri ortadan kaldırma ve uyumlu bir hukuk sistemi kurma çabasından, ondan sonra da, bu sistemi yeni çelişmeler içine sokan daha ileri iktisadi gelişimin etki ve baskısının onda meydana getirdiği gediklerden oluşur. (Burada, şimdilik yalnızca medeni hukuktan söz ediyorum.)

İktisadi ilişkilerin hukuki ilkeler olarak yansıması da zorunlu olarak tepetaklaktır, onun bilincine vararak hareket eden kişi

olmaksızın meydana gelir; hukukçu *önsel* <a priori> ilkelerle iş gördüğünü sanır; oysa bunlar gerçekten yalnızca iktisadi yansımalardır; böylece her şey baş aşağı dönmüştür. Anlaşılmadan kaldığı sürece *ideolojik kavram* adını verdiğimiz şeyi oluşturan bu tersine dönüşün, karşılığında, iktisadi temeli etkilediği ve belli sınırlar içinde onu değiştirebildiği bana çok açık görünüyor. Miras hukukunun temeli -ailenin gelişiminde ulaşılmış aşamalar eşit varsayılırsa- iktisadi bir temeldir. Ama vasiyet sahibinin İngiltere'deki mutlak özgürlüğünün ve Fransa'da onlara uygulanan katı kısıtlamaların bütün ayrıntılarıyla iktisadi nedenlere bağlı olduğunu tanıtlamak güçtür. Bununla birlikte, her ikisi de mülkün bölüşümünü etkiledikleri için, iktisadi alandan gelen etkilere çok dikkate değer ölçüde tepki gösterirler.

Hâlâ yükseklerde dolaşan ideoloji alanlarına, din, felsefe, vb. gelince, bunlar, zaten hazır bulunan ve tarih döneminde sahip çıkılan, bugün kuru laf diyeceğimiz bir tarih öncesi stoka sahiptir. Doğaya, insanın kendi varlığına, ruhlara, büyülü güçlere, vb. ilişkin bu çeşit yanlış kavramların, büyük bir çoğunluğuyla, olumsuz bir iktisadi temeli vardır; ama tarih öncesi dönemin düşük iktisadi gelişiminin tamamlayıcısı, kısmen koşulu ve hatta nedeni, doğa hakkındaki yanlış kavramlardır. İktisadi zorunluluk ilerleyen doğa bilgisinin ana itici gücü olmasına ve bu niteliği gitgide artmasına rağmen, bütün bu ilkel anlamsızlık için iktisadi nedenler denemek ve bulmak kuşkusuz bilgiçlik taslamak olacaktır. Bilimin tarihi bu anlamsızlığın derece derece ortadan kaldırılmasının ve onun yerini taze ama daha az saçma bir anlamsızlıkla değiştirmesinin tarihidir. Bununla uğraşan insanlar, karşılığında, işbölümünün özel alanlarına girerler ve onlara bağımsız bir alanda çalışıyorlarmış gibi gelir. Bunlar toplumsal işbölümü içinde bağımsız bir grup oluşturdukları ölçüde, yanlışlarıyla birlikte ürünleri de toplumun bütün gelişimi, hatta iktisadi gelişimi üzerinde bir karşı etkide bulunur. Ama bununla birlikte kendileri iktisadi gelişimin egemen etkisi altında kalırlar. Sözgelimi, felsefede, bu durum en kolay burjuva döneminde tanıtlanabilir. Hobbes (18. yüzyıl anlamıyla) ilk modern materyalistti; ama mutlak monarşinin bütün Avrupa'da doruk noktasında olduğu bir dönemde ve İngiltere'de mutlak monarşinin halka karşı savaşa başladığı sırada Locke, hem

dinde, hem siyasette bir mutlakiyetçiydi ve 1668'in sınıf uzlaşmasının çocuğuydu. İngiliz nedentanrıcıları <deist> ve onların daha tutarlı izleyicileri olan Fransız materyalistleri burjuvazinin gerçek filozoflarıydılar, hatta Fransızlar burjuva devriminin filozofları oldular. Alman küçük burjuvazisi Alman felsefesinde, kimi zaman olumlu kimi zaman olumsuz bir biçimde, Kant'tan Hegel'e kadar uzanır. Ama her dönemin felsefesinde, işbölümünde belirli bir alan olduğundan, kendinden öncekilerin ortaya koyduğu ve kendisinin çıkış noktasını oluşturan birtakım belirgin felsefi malzemenin bulunması bir varsayım olarak vardır. İşte bu nedenle, iktisadi bakımdan geri ülkeler gene de felsefede birinci keman olabilirler: Fransızların felsefesini dayanak aldıkları İngiltere'ye oranla Fransa ve daha sonra da her ikisine oranla Almanya. Hem Fransa'nın hem Almanya'nın felsefesi ve o zamanların edebiyatındaki genel parlayış da yükselen bir iktisadi gelişimin sonucuydu. Bu alanlarda da iktisadi gelişimin en son üstünlüğünü kurulmuş sayıyorum, ama bu üstünlük kendi tikel alanının zorladığı koşulların içinden geçerek ortaya çıkar; örneğin felsefede, daha öncekilerin ortaya koyduğu varolan felsefi malzeme üzerindeki (yine, genellikle ancak siyasal, vb. kılıklar altında hareket eden) iktisadi etkilerin işleyişi aracılığıyla. Burada iktisat, mutlak olarak yeni (*a novo*) hiçbir şey yaratmaz; ama varolan düşünce malzemesinin değişim ve gelişim yolunu belirler ve bunu da çoğu zaman dolaylı olarak yapar, çünkü felsefe üzerinde en büyük doğrudan etkiyi gösteren siyasal, hukuki ve ahlaki yansımalardır.

Din hakkında en zorunlu şeyleri Feuerbach üzerine <yazılmış kitabımın> son bölümünde söyledim.

Demek ki Barth, iktisadi hareketin, hareketin kendisi üzerindeki siyasal, vb. yansımalarının her türlü etkisini yadsıdığımızı varsayıyorsa, yalnızca yel değirmenlerine saldırıyor demektir. Hemen hemen yalnızca siyasal mücadelelerin ve olayların oynadığı *özel* rolü, kuşkusuz iktisadi koşullara genel bağımlılıkları içerisinde ele alan Marx'ın *On Sekiz Brumaire*'ine baksa yeter. Ya da *Kapital*'e; sözgelimi, kuşkusuz siyasal bir olay olan yasamanın böylesine kesin bir etki sahibi olduğu işgünü hakkındaki bölüme; ya da burjuvazinin tarihi üzerindeki bölüme (Bölüm XXIV) baksın. Eğer, siyasal güç iktisadi olarak iktidarsızsa, proletaryanın siyasal diktatörlüğü için

niye savaşalım? Kuvvet (yani, devlet iktidarı) iktisadi bir güçtür de.

Ama şimdi kitabı eleştirecek zamanım yok. Önce III. cildi [*Kapital*'in-Der.] çıkarmalıyım; üstelik, örneğin Bernstein'ın bu işle çok etkili biçimde uğraşabileceğini sanıyorum.

Bu bayların bütün eksiği diyalektik. Hiçbir zaman burada nedenden, orada sonuçtan başka bir şey görmüyorlar. Bunun boş bir soyutlama olduğunu, böyle metafizik kutupsal karşıtların gerçek dünyada ancak bunalımlar sırasında var olacağını, oysa bütün sürecin karşılıklı etkileşim biçiminde geliştiğini (iktisadi hareket en güçlü, en öncelikli, en kesin nitelik taşıdığından, çok eşitsiz kuvvetler arasındaki bir çekişmedir bu) ve burada her şeyin göreli olduğunu, hiçbir şeyin mutlak olmadığını, bütün bunları, bu adamlar hiçbir zaman anlamıyorlar. Onlar için Hegel hiç var olmamış.

*ENGELS, "Conrad Schmidt'e Mektup" (1890), MARX ve ENGELS, **Seçme Yazışmalar**, s. 480-84.*

İNSAN KENDİ TARİHİNİ NASIL YAPAR: AMAÇLARLA SONUÇLAR ARASINDAKİ ÇELİŞME

Elin uzmanlaşması. Bu, *aleti* gösterir; alet de özgül insan etkinliğini, yani, insanın doğa üzerindeki karşı etkisinin üretime dönüşmesini. Dar anlamda hayvanların da aletleri vardır; ama ancak bedenlerinin organları olarak: karınca, arı, kunduz... Hayvanlar da üretirler, ama onların çevrelerindeki doğa üzerindeki üretici etkileri, doğaya oranla hiçbir şey değildir. Ancak insan becerebilir doğaya damgasını vurmayı; üstelik yalnızca bitki ve hayvan dünyasını bir yerden bir başka yere kaydırarak değil, aynı zamanda, yaşadığı yerin görünümünü ve iklimini, hatta bitki ve hayvanları, etkinliğinin sonuçları ancak yer yuvarlağının genel yok oluşuyla ortadan kalkabilecek biçimde değiştirerek. Bunu da, her şeyden önce ve esas olarak, *elin* yardımı ile başarmıştır. Doğanın dönüştürülmesinde şimdiye kadarki en güçlü alet olan buhar makinesi bile, bir alet olduğu için, son çözümlemede ele dayanır. Ama beynin gelişimi elin gelişimini adım adım izledi önce, pratik bakımdan yararlı ayrı ayrı eylemler için gerekli koşulların bilinci ve ondan sonra da, daha iyi durumdaki halklar arasında bu bilinçten doğan, onları yöneten doğal yasaların kavranışı gelişti. Doğa yasaları hakkındaki bilginin hızla büyümesiyle birlikte, doğa üzerinde etkide bulunmak için gerekli araçlar da gelişti; insan beyni onunla bağıntılı, ona paralel ve kısmen onun sayesinde bir gelişime ulaşmamış olsaydı, tek başına el, buhar makinesini hiçbir zaman gerçekleştiremezdi.

İnsanla birlikte *tarihe* giriyoruz. Hayvanların da bir tarihi vardır, türeyişlerinin ve şimdiki durumlarına gelinceye kadar geçirdikleri evrimin tarihi. Bununla birlikte bu tarih onlar için <başkalarınca> yapılmıştır ve kendileri onda rol oynadıkları ölçüde, bu katılma onların bilgisi ve isteği olmaksızın meydana gelir. Öte yandan, sözcüğün dar anlamıyla, insanlar hayvanlardan uzaklaştıkları ölçüde, bilinçli olarak kendi tarihlerini yaparlar; umulmadık etkenlerin ve denetim altına alınmamış güçlerin bu tarih üzerindeki etkisi de o ölçüde azalır ve tarihsel sonuç önceden ortaya konmuş amaca o kadar daha kesin biçimde uygun düşer. Ancak

bu ölçütü insan tarihine hatta günümüzün en gelişmiş halklarının tarihine uygulayacak olursak, önerilmiş amaçlarla ulaşılan sonuçlar arasında hâlâ çok büyük bir oransızlık bulunduğunu, umulmadık etkenlerin egemen olduğunu ve denetim altına alınmamış kuvvetlerin plana göre harekete geçirilenlerden hâlâ çok daha güçlü olduğunu anlarız. İnsanların, kendilerini vahşilikten insanlığa yükselten ve bütün öteki etkinliklerinin temelini oluşturan en esaslı tarihsel eylemi olan yaşam gereksinimlerinin üretimi, yani bugünkü toplumsal üretim, her şeyin ötesinde, denetim altına alınmamış kuvvetlerden ileri gelen tasarlanmamış etkilerin karşılıklı hareketine bağlı bulundu; istenen amacına vardığı sürece, başka türlüsü olamaz bunun. En ileri sanayi ülkelerinde doğanın güçlerine boyun eğdirdik ve onları insanlığın hizmetine girmeye zorladık; böylelikle de üretimi sonsuz derecede çoğalttık, öyle ki, şimdi bir çocuk eskiden 100 yetişkinin ürettiğinin daha fazlasını üretiyor. Peki sonuç ne? Kitlelerin aşırı ölçüde çalışması ve artan sefaleti, bir de her on yılda bir büyük bir çöküş. Darwin, varolma mücadelesinin hayvanlar âleminin normal durumu olduğunu gösterdiği zaman, iktisatçıların en yüce tarihsel başarı diye kutladıkları özgür yarışmanın <serbest rekabet>, insanlık üzerine, özellikle kendi yurttaşları üzerine ne acı bir yergi yazdığını bilmiyordu. Ancak toplumsal üretimin ve dağılımın planlı bir biçimde yürütüldüğü bilinçli örgütlenişi, genel olarak üretimin tür olarak insanlara yaptığı gibi, <ama bu kez> toplumsal bakımdan insanlığı geri kalan hayvanlar dünyasının üzerine yükseltebilir. Tarihsel evrim böyle bir örgütlenmeyi günden güne daha zorunlu, aynı zamanda da daha olanaklı duruma getiriyor. İnsanlığın kendisinin, kendisiyle birlikte bütün etkinlik dallarının ve özellikle doğabilimin daha önceki her şeyi kopkoyu gölgeler içinde bırakan bir gelişme göstereceği yeni bir tarih dönemi onunla başlayacak.

*ENGELS, **Doğanın Diyalektiği** (1882), s. 17-20.*

TARİH VE İDEOLOJİ

A. Kurgusal tarih yapmanın üç yolu

Egemen düşünceler, egemen bireylerden ve tümünün ötesinde, üretim biçiminin belli bir aşamasının sonucu olan ilişkilerden bir kez ayrılıp da, bu yolla, tarihin her zaman düşüncelerin etkisi altında olduğu sonucuna varıldı mı, bu çeşitli düşüncelerden "the idea", "die Idee", vb. tarihteki egemen kuvvet olarak soyutlamak ve böylece bütün bu ayrı düşünce ve kavramları, tarihte gelişen kavram tarafından "kendi kendini belirleme biçimleri" olarak anlamak çok kolaydır. Daha sonra da, doğal olarak, insanların bütün ilişkilerinin insan kavramından, kavranmış olarak insandan, insanın özünden, insan'dan çıkarılabileceği gelir. Kurgusal <spekülatif> tarihçiler tarafından yapılmıştır bu. Hegel kendisi de *Tarih Felsefesi*'nin sonunda, "yalnızca kavramın ilerleyişini ele aldığını" ve tarihte "hakiki teodise[92]"yi düşündüğünü itiraf eder. Şimdi yeniden "kavramın yaratıcıları"na, kuramcılara, ideologlara ve filozoflara dönülebilir; o zaman da, düşünür olmak niteliğiyle filozofların her zaman tarihte egemen oldukları sonucuna varılır. Bu da, gördüğümüz gibi, Hegel tarafından dile getirilmiş bir sonuçtur zaten. Ruhun tarihteki egemenliğini tanıtlama (hiyerarşi diyor Stirner buna) şu üç hileden oluşur.

1. Ampirik nedenlerle, ampirik koşullar altında ve ampirik bireyler olarak egemen olanların düşüncelerini bu gerçek egemenlerden ayırmak ve böylece, tarihte düşüncelerin ya da hayallerin egemenliğini kabul etmek gerekir.

2. Bu düşüncelerin egemenliğine bir düzen getirmek, art arda gelen düşünceler arasında mistik bir bağlantının varlığını göstermek gerekir. Bu da onları, "kavram tarafından kendi kendini belirleme olayı" olarak anlamakla başarılabilir. (Bu olanaklıdır; çünkü ampirik temellerinden dolayı bu düşünceler gerçekten birbiriyle bağlantılıdır ve *salt* düşünce olarak kavrandıklarından, özfarklılıklar, düşüncenin yarattığı farklılıklar durumuna gelirler.)

---

92 Teodise: Leibniz'in ileri sürdüğü bir deyim. Tanrı'nın savunulması anlamını taşır. Her şeyi yaratan, sonsuz iyiliğin kendisi olan Tanrı kötülüklere neden izin verdi, Tanrı'nın varlığı, ruhun ölmezliği, vb. sorulara cevap arar. (Çev.)

3. Bu "kendi kendini belirleyen kavram"ın mistik görünüşünü ortadan kaldırmak için, bu kavram, bir kişi -"kendinin bilinci"- durumuna getirilir; ya da büsbütün materyalist gibi görünmek için, tarihte "kavram"ı temsil eden bir dizi insan durumuna; tarihi yapan kişiler olarak, "muhafızlar kurulu" olarak, egemenler olarak görülen "düşünürler", "filozoflar", "ideologlar" durumuna getirilir. Böylece tarihin bütün maddi öğeleri ortadan kaldırılmıştır; artık dizginler kurgusal olguların eline verilebilir.

Günlük hayatta her bakkal, bir insanın kendi hakkında söyledikleri ile gerçek kişiliğini çok iyi ayırabildiği halde, bizim tarihçilerimiz henüz bu önemsiz kavrayışa bile ulaşamamışlardır. Her dönemi o dönemde söylenen sözlerle ele alır ve söz konusu dönemin kendi hakkında söylediği ve hayal ettiği her şeye inanırlar.

Almanya'da hüküm süren bu tarihsel yöntem (ve özellikle bunun nedeni), genel olarak ideologların hayalleri ile, örneğin hukukçuların, siyaset adamlarının (bunlar arasında uygulamadaki devlet adamlarının) hayalleri ile bağlantılarından; bu adamların dogmatik düşlerinden ve karıştırmalarından hareket edilerek anlaşılmalıdır. Bu hayaller onların hayattaki pratik durumlarıyla, işleriyle ve işbölümü ile çok kolayca açıklanır.

*MARX ve ENGLES, **Alman İdeolojisi** (1846), s. 42.*

B. İdeolojinin doğası

İdeoloji sözde düşünürün, gerçekten bilinçli olarak, ama yanlış bir bilinçle gerçekleştirdiği bir süreçtir. Onu harekete geçiren gerçek güdüler kendisi tarafından bilinmez; öyle olmasaydı, bu ideolojik bir süreç olmazdı zaten. Bu yüzden yanlış ya da görünüşteki güdüleri hayal eder; çünkü bu, biçimini de içeriğini de salt düşünceden, ya kendisinin ya da kendinden öncekilerin düşüncesinden çıkardığı bir düşünce sürecidir. Düşünce süreci olarak irdelemeden kabul ettiği, daha uzaklarda, düşünceden bağımsız bir süreci araştırmadığı salt düşünce gereçleri ile uğraşır; gerçekten onun kökeni kendisine açık görünür, çünkü her eylemin düşünce aracılığıyla yaratılması gibi bu da en sonunda düşünceye dayanan bir şey olarak görünür ona. Tarihle uğraşan ideolog (burada tarih,

doğaya değil topluma ait olan bütün alanları -siyasal, hukuki, felsefi, tanrıbilimsel <teolojik>- kapsamak anlamındadır), bilimin her alanında, kendini bağımsız olarak önceki kuşakların düşüncesinden oluşturmuş ve art arda gelen kuşakların beyinlerindeki bağımsız bir gelişim dizisinden geçmiş bir malzemeye sahiptir. Kendi alanına ya da öteki alanlara ait dışsal olgular bu gelişim üzerinde birlikte belirleyici bir etki yapabilse de, zımni ön varsayıma göre, bu olguların kendileri de, yalnızca bir düşünce sürecinin meyveleridir ve böylece biz hâlâ, en güç olguları başarıyla sindirmiş o salt düşünce alanında kalırız.

Pek çok insanın gözlerini kamaştıran, her şeyin ötesinde, ayrı ayrı her alandaki devlet anayasalarının, hukuk sistemlerinin, ideolojik kavramların bağımsız tarihinin bu görünüşüdür işte. Luther ve Calvin resmi Katolik dininin "hakkından geliyorsa" eğer; Hegel, Fichte ve Kant'ın "hakkından geliyorsa" ya da Rousseau "Toplumsal Sözleşme"si ile anayasacı Montesquieu'nün "hakkından geliyorsa", bu olayların her biri tanrıbilim, felsefe ya da siyasal bilim alanı içinde kalır, bu özel düşünce alanlarının tarihindeki bir aşamayı temsil eder ve hiçbir zaman düşünce alanının dışına çıkmaz. Kapitalist üretimin öncesizliği ve sonsuzluğuna, nihailiğine ilişkin burjuva kuruntuları da buna eklendiğinden fizyokratların ve Adam Smith'in merkantilistler karşısındaki zaferi bile, değişmiş iktisadi olguların düşüncede yansıması olarak değil, her yerde ve her zaman var olan gerçek koşulların en sonunda ulaşılmış doğru anlaşılması ve salt bir düşünce zaferi olarak kabul edilir. Gerçekte, Aslan Yürekli Richard ve Philip Augustus, Haçlı Seferleri'ne bulaşacakları yerde, serbest ticareti getirmiş olsaydılar, 500 yıllık sefalet ve budalalıktan kurtulmuş olacaktık.

Sorunun burada ancak değinebildiğim bu yanını, öyle sanıyorum ki, hepimiz hak ettiğinden fazla ihmal ettik. Hep o eski hikâye: Önceleri, biçim, her zaman içerik uğruna ihmal edilir. Dediğim gibi, ben de yaptım bunu; üstelik yanılgıyı her zaman geç fark ettim. Bu yüzden, sizi bunun için suçlamaktan yalnızca çok uzak değilim, aynı zamanda tam tersine, suçlu taraflardan biri olarak bunu yapmaya hiç hakkım yok; ancak bununla birlikte, gelecek için bu noktaya dikkatinizi çekeceğim. Bununla her zaman yan yana bulunan, ideologların şöyle aptalca bir sanısı da

var: Tarihte bir rol oynayan çeşitli ideolojik alanlar için bağımsız bir tarihsel gelişimi yadsıdığımız için, onların tarih üzerindeki her türlü etkisini de yadsıyoruz. Bunun temeli, neden ile sonucu katı olarak karşıt kutuplar olarak alan, karşılıklı etkiyi bütün bütün ihmal eden ortak anlayıştır; genellikle bu baylar, tarihsel öğelerin başka öğelerce, en sonunda iktisadi olgularca bir kez dünyaya getirilince, karşı etkilerde bulunduğu ve çevresini, hatta kendisini meydana getiren nedenleri etkileyebileceğini, neredeyse bile bile unutuyorlar.

ENGELS, "F. Mehring'e Mektup" (1893), MARX ve ENGELS, ***Seçme Yazışmalar****, s. 511.*

TOPLUM, UYGARLIK VE DEVLET

Devlet hiçbir biçimde, topluma hiç yoktan zorlanmış bir güç değildir; Hegel'in dediği gibi "ahlaki idenin gerçekliği", "aklın imgesi ve gerçekliği" de değildir. Devlet, daha çok, gelişmesinin belli bir aşamasındaki toplumun bir ürünüdür; bu toplumun kendi kendisiyle çözülmez bir çelişmeye düştüğünün ve önlemekte güçsüz kaldığı uzlaşmaz karşıtlıklara parçalandığının kabulüdür. Bu karşıtlıkların, iktisadi çıkarları çatışan sınıfların, kendilerini ve toplumu, verimsiz bir mücadele içinde tüketmemeleri için, görünüşte toplumun üstünde duran bir güç, çatışmayı ılımlılaştırmak ve "düzen"in temelleri içinde tutmak için zorunlu duruma geldi; toplumdan doğan ama kendini onun üstüne yerleştiren ve gitgide ondan yabancılaşan bu güç devlettir. ...

Devlet, sınıf karşıtlıklarını denetim altında tutmak gereğinden, aynı zamanda da sınıflar arasındaki savaşın tam ortasında doğduğu için en güçlü, iktisadi bakımdan egemen olan ve bu sayede siyasal bakımdan da egemen sınıf durumuna gelen, böylece ezilen sınıfı boyunduruk altında bulundurmanın ve sömürmenin yeni yollarını elde eden sınıfın devletidir. İlkçağ devleti her şeyin üstünde, köleleri boyunduruk altında tutmak için köle sahiplerinin devletiydi; bunun gibi, feodal devlet de toprak kölelerini ve bağımlı köylüleri boyunduruk altında tutmak için soyluların organı idi, modern temsili devlet ise sermayenin ücretli emeği sömürmesi için bir alet olur. Bununla birlikte, savaşan sınıflar kuvvet bakımından hemen hemen eşit olduğu zaman, devlet gücünün görünüşte bir aracı olarak her iki yana karşı bir anlık belirli bir bağımsızlık kazandığı istisnai dönemler ortaya çıkar. Bu durum, 17. ve 18. yüzyılların, soylulukla burjuvaziyi birbirine karşı dengede tuttuğu mutlak monarşilerinde ve proletaryayı burjuvaziye, burjuvaziyi de proletaryaya karşı süren, birinci ve ikinci Fransız İmparatorluğu'nda görülür. ...

Demek ki devlet, öncesi olmayan bir zamandan beri var olmuş değildir. Devlet olmaksızın işlerini yürüten, devlet ya da devlet gücüne ilişkin hiçbir fikri bulunmayan toplumlar olmuştur. Toplumun sınıflara bölünüşüne zorunlu olarak bağlı bulunan belli bir iktisadi gelişme aşamasında devlet, bu bölünme yüzünden

zorunlu duruma geldi. Şimdiyse, üretimin gelişmesinde, bu sınıfların zorunlu olmaktan çıktığı, üstelik üretim için kesin bir engel durumuna geldiği bir aşamaya hızla yaklaşıyoruz. Bu sınıflar nasıl bir zamanlar kaçınılmaz olarak ortaya çıkmışlarsa, yine kaçınılmaz bir biçimde ortadan kalkacaklardır. Onlarla birlikte devlet de kaçınılmaz bir biçimde yok olur. Üreticilerin özgür ve eşit birliği temeli üzerinde üretimi yeniden örgütleyen toplum, bütün devlet makinesini o zaman ait olacağı yere, eski eserler müzesinde çıkrık ve tunç baltanın yanına koyacaktır. ...

Uygar toplumun bağlayıcı gücü, bütün tipik dönemlerde yalnızca egemen sınıfın devleti ve her durumda özü bakımından ezilen ve sömürülen sınıfı boyunduruk altında tutmak için bir makine olan devlettir. Uygarlığın öteki belirtileri de şunlardır: Bir yandan, bütün toplumsal işbölümünün temeli olarak, kent ile kır arasındaki sürekli antitez; öte yandan, mülk sahibine ölümünden sonra bile mülkünü tasarruf edebilme olanağını veren, vasiyetin kabul edilmesi. Eski <gentilice> [93] örgütlenmesine doğrudan doğruya bir saldırı anlamını taşıyan bu kurum, Solon zamanına kadar Atina'da bilinmiyordu; Roma'ya girişi ise çok erken olmuştur, ama ne zaman olduğunu bilmiyoruz. Almanlar arasına bu kurum, namuslu Alman'ın hiçbir engel olmaksızın mülkünü kiliseye bırakabilmesini sağlamak için rahipler tarafından getirilmiştir.

Uygarlık, bu temel örgütlenme ile, eski <gentilice> topluma hiç uygun olmayan şeyleri gerçekleştirmiştir. Ama bunları, insanın bütün öteki yeteneklerinin zararına geliştirerek gerçekleştirdi. Uygarlığın hareket ettirici ruhu, varoluşunun ilk gününden şimdiki zamana kadar, hep çıplak bir açgözlülük olmuştur; zenginlik, daha çok zenginlik ve yine zenginlikti onun tek ve belirleyici amacı; ama toplum için değil, şu sefil birey için zenginlik. Eğer bu amacın ardında koşulurken, bilimin artan gelişmesi ve sanatın çeşitli canlanma dönemleri uygarlığın kucağına düştüyse, bunun tek nedeni, zamanımızda zenginliğin verdiklerinin bilim ve sanat olmadan eksiksiz olarak elde edilmesinin olanaksızlığıdır.

93 Latince bir sözcük. Bir ilkel toplumda temel toplumsal birimleri oluşturan kandaş grupları anlatan "gens" sözcüğünden türemiş sıfat. "Gens"le ilgili, anlamını taşıyor. (Çev.)

Bir sınıfın bir başka sınıf tarafından sömürülmesi uygarlığın temeli olduğundan, onun bütün gelişmesi sürekli bir çelişme içinde oluşur. Üretim alanındaki her ilerleme, aynı zamanda, ezilen sınıfın, yani büyük çoğunluğun durumunda bir gerilemedir. Kimileri için iyilik olan bir şey, kimileri için bir kötülüktür; bir sınıfın kurtuluşu, her zaman bir başka sınıfın ezilmesi anlamını taşır. Sonuçları bugün çok iyi bilinen makinelerin girişi, bunun en çarpıcı kanıtını verir. Gördüğümüz gibi, barbarlıkta haklarla ödevler arasında çok güç ayrım yapılabildiği halde; uygarlık, bir sınıfa hemen hemen bütün hakları verip öteki sınıfa nerdeyse bütün ödevleri yükleyerek, bu ikisi arasındaki farkı ve çelişmeyi, en anlayışsız zihin için bile apaçık duruma getirir.

Ama olması gereken bu değildir. Egemen sınıf için iyi olan, egemen sınıfın kendini özdeşleştirdiği toplumun tümü için de iyi olmalıdır. İşte bunun için uygarlık ilerledikçe, zorunlu olarak yarattığı kötülükleri sevgi örtüsüyle örtmek, onlara özür aramak ya da varlıklarını yadsımak, sözün kısası -önceki toplum biçimlerinde de en eski uygarlık aşamalarında da bilinmeyen- danışıklı bir ikiyüzlülüğe girişmek zorunda kalır. Bu ikiyüzlülük şu bildiride doruğuna ulaşır: Sömürücü sınıf, ezilen sınıfı yalnız sömürülen sınıfın kendi çıkarı için sömürür; eğer ezilen sınıf bunu kabul etmez ve hatta işi isyancı olmaya kadar vardırırsa, velinimetlerine, sömürücülerine karşı nankörlüğün en kötüsünü yapmış olur.

*ENGELS, **Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni** (1884), s. 155-62.*

BİR ÖZET: TARİHSEL MATERYALİZM MODERN SOSYALİZMİN TEMELİDİR

Materyalist tarih anlayışı, üretimin ve üretimle birlikte onun ürünlerinin değişiminin, her toplumsal düzenin temeli olduğu; tarihte ortaya çıkan her toplumda ürünlerin dağılımının ve bununla birlikte toplumun sınıflara ya da zümrelere bölünüşünün, neyin, nasıl üretildiği ve ürünün nasıl değişildiğine göre belirlendiği ilkesinden yola çıkar. Bu anlayışa göre, bütün toplumsal değişmelerin ve siyasal devrimlerin en son nedenleri, insanların zihninde, onların öncesiz ve sonsuz hakikat ve adalet konusunda gittikçe artan kavrayışlarında değil, üretim ve değişim biçiminde meydana gelen değişmelerde; *felsefede* değil ilgili dönemin *ekonomisinde* aranmalıdır. Yürürlükteki toplumsal kurumların gitgide akıldışı ve adalete aykırı görülüşü, aklın saçmalık durumuna gelmesi ve iyinin kötülük yapması, yalnızca, daha önceki iktisadi koşullara uygun toplumsal düzenin artık kendilerine uygun olmadığı üretim yöntemlerinde ve değişim <mübadele> biçimlerinde sessizce değişiklikler meydana geldiğinin bir belirtisidir. Bu aynı zamanda, kötülükleri yok edebileceği anlaşılmış olan araçların da, az çok gelişmiş bir biçimde, değişen üretim koşullarında bulunması gerektiğini ortaya koyar. Bu araçlar zihnin *icat* edebileceği şeyler değildir, ama zihnin yardımıyla üretimin varolan maddi olgularında *bulunabilirler.*

Öyleyse çağdaş sosyalizm, bu temel üzerinde nerede durur?

Varolan toplumsal düzen, artık hemen hemen genellikle kabul edildiği gibi, şimdiki egemen sınıfın, burjuvazinin yarattığı bir şeydir. Burjuvaziye özgü olan -ve Marx'tan beri kapitalist üretim biçimi adı verilen- üretim biçimi, yerel ayrıcalıklar ve doğuştan gelen ayrıcalıklarla olduğu kadar feodal sistemi de parçaladı ve onun yıkıntıları üzerinde burjuva toplumsal düzenini, özgür yarışma <serbest rekabet> alanını, hareket özgürlüğünü, meta sahipleri için eşit hakları ve bütün öteki burjuva görkemlerini <ihtişam> kurdu. Kapitalist üretim biçimi özgürce gelişebilirdi artık. Burjuvazinin yön vermesiyle evrimleşen üretici güçler, buhar makinelerinin ve tezgâh yapım makinelerinin eski manüfaktürü büyük ölçekli sanayi durumuna dönüştürmeye başladığı zamandan

bu yana, daha önceleri bilinmeyen bir hızla ve eşi görülmemiş bir derecede gelişti. Ama manüfaktür ve onun etkisi altında daha da gelişmiş olan el sanatları sanayii, nasıl önceleri loncaların feodal ayakbağları ile çatışmaya düştüyse, büyük ölçekli sanayi de, daha eksiksiz bir biçimde geliştikçe, kendisini sınırlayan kapitalist üretim biçimi ile çatışmaya düşer. Yeni üretim güçleri, onları kullanmanın burjuva biçimine sığmayacak ölçüde gelişmiştir ve üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki bu çatışma, sözgelimi ilk günahla tanrısal adalet arasındaki çatışma gibi, insanların kafalarında doğmuş bir çatışma olmayıp, nesnel olarak, bizim dışımızda ve onu ortaya çıkaran insanların bile iradelerinden ya da amaçlarından bağımsız bir biçimde var olur. Modern sosyalizm, bu gerçek çatışmanın düşüncedeki yansımasından başka bir şey değildir; bu çatışma ise ideal yansımasını, her şeyden önce, kendisinden doğrudan doğruya acı çeken sınıfın, işçi sınıfının zihninde bulur. ...

Çözüm, ancak modern üretici güçlerin toplumsal niteliğini pratikte kabul etmekle; böylece, üretim, sahiplenme "temellük" ve değişim biçimini üretim araçlarının toplumsal karakterine uygun duruma getirmekle bulunabilir. Bu da ancak, toplumun açıkça ve sapma olmaksızın, kendi denetimi dışında hiçbir denetime sığmayacak kadar gelişmiş olan üretici güçlerine sahip olmasıyla gerçekleştirilebilir. Böylelikle -dönem dönem üretim biçimini bozulmaya uğratarak ve kendisini yalnızca kör bir doğa yasası olarak, şiddetle ve yıkıcı bir biçimde kabul ettirerek, bugün üreticilere karşı işleyen- üretim ve değişim araçlarının toplumsal karakteri, üreticiler tarafından tam bir bilinçle ortaya konmuş ve bir düzensizlik ve dönemsel <periyodik> çöküş nedeni olmaktan çıkarılıp, üretim, kendisinin en güçlü desteği durumuna dönüştürülmüş olur.

Toplumda iş gören kuvvetler, onları anlamadığımız ve hesaba katmadığımız sürece, tıpkı doğada iş gören kuvvetler gibi, körcesine, şiddetle ve yıkıcı olarak hareket ederler. Ama bir kez onları tanıyacak ve nasıl işlediklerini, yönlerini ve etkilerini anlayacak olursak, onların yavaş yavaş bizim irademize bağımlı kılınması ve amaçlarımıza ulaşmak için kullanılmaları tümüyle kendimize bağlı bir duruma gelir. Bu özellikle günümüzün kudretli üretici

güçleri için çok doğrudur. Onların doğasını ve karakterini anlamayı inatla reddettiğimiz sürece, -kapitalist üretim biçimi ve savunucuları böyle bir çabaya karşı koyarlar- bu güçler de bize rağmen, bize karşı hareket ederler ve ayrıntılarıyla gösterdiğimiz gibi, bizi denetlerler. Ama onların doğası bir kez kavrandı mı, birlikte çalışan üreticilerin elinde bu güçler şeytanca efendiler olmaktan çıkarılıp, gönüllü hizmetçiler durumuna getirilebilirler. Şimşekli bir fırtınanın yıldırımındaki elektriğin yıkıcı gücüyle, telgrafın ve ark lambasının evcilleştirilmiş elektriği arasındaki fark budur; yangınla, insanın hizmetindeki ateş arasındaki fark budur. Günümüzün üretici güçlerinin, toplum tarafından en sonunda tanınmış gerçek niteliklerine dayanan bu ele alınışı, toplumsal üretimin anarşisinin yerini, üretimin hem bir bütün olarak toplumun hem de her bireyin gereksinimlerine uygun biçimde toplumsal olarak planlanmış bir düzenlenişinin almasına giden yolu açar. Ürünün önce üreticiyi daha sonra da ona sahip olanı köleleştirdiği kapitalist sahiplenme biçiminin yerini, böylece modern üretim araçlarının kendilerine dayanan ürünlere sahip olma biçimi alacaktır; bir yandan, üretimi sürdürme, öte yandan da, yaşama ve zevk alma aracı olarak doğrudan doğruya bireysel sahiplenme. ...

Tarihte kapitalist üretim biçiminin ortaya çıkışından bu yana, bireyler olsun bütün mezhepler olsun, oldukça belli belirsiz bir biçimde ve geleceğin bir ideali olarak, bütün üretim araçlarının toplumun eline geçişini düşlemişlerdir çoğu zaman. Ama bu, ancak, gerçekleşmesi için gerekli maddi koşullar var olduğu zaman olanaklı olabilir, tarihsel bir zorunluluk durumuna gelebilirdi. Bütün öteki ilerlemeler gibi bu da, sınıfların varlığının adalet, eşitlik, vb. ile çeliştiğinin algılanmasıyla, salt bu sınıfları ortadan kaldırma isteğiyle değil, birtakım yeni iktisadi koşullar aracılığıyla gerçekleştirilebilir hale gelir. Toplumun sömüren ve sömürülen, ezen ve ezilen sınıf olarak bölünmesi üretimin şimdiye kadar görülen az gelişmişliğinin zorunlu bir sonucuydu. Toplumsal emeğin toplamı herkesin yalnızca varoluşu için zorunlu olanı ancak pek az aşan bir ürün verdiği, bu nedenle, toplumun üyelerinin büyük çoğunluğunun bütün ya da hemen hemen bütün zamanı çalışmada harcandığı sürece, toplum da zorunlu olarak sınıflara bölünüyordu. Bu büyük çoğunluğun yalnızca çalışma ile uğraşmasının yanı sıra,

doğrudan üretici çalışmadan kurtulmuş, toplumun genel işlerini, çalışmanın yönetimini, devlet işlerini, adalet, bilim, sanat, vb. yürüten bir sınıf gelişti. İşte bu yüzden, toplumun sınıflara bölünüşünün temelinde yatan, işbölümü yasasıdır. Ama bu, söz konusu sınıflara bölünmenin şiddet ve soygunculukla, düzen ve dolandırıcılıkla meydana gelmediği ya da egemen sınıfın, bir kez işin başına geçince, egemenliğini kitlelerin sömürülmesine dönüştürmeyi başaramadığı anlamını taşımaz.

Ama eğer, bu temeller üzerinde, sınıflara bölünmenin belli bir haklılığı varsa, bu haklılık yalnızca belli bir dönem için, belli toplumsal koşullar için söz konusudur. Sınıflara bölünme üretimin yetersizliğine dayanıyordu, çağdaş üretici güçlerin eksiksiz gelişimiyle ortadan kaldırılacaktır. Gerçekte, sınıfların ortadan kalkışının öncülü olarak, yalnız şu ya da bu belli egemen sınıfın varlığının değil, herhangi bir egemen sınıfın yani sınıf farkının kendisinin bir çağa uymazlık durumuna geldiği, eskidiği bir tarihsel gelişim aşaması vardır. Dolayısıyla bu, üretimin gelişmesinin, üretim araçlarına ve ürünlere sahip olmanın ve bunlarla birlikte, siyasal üstünlüğün, eğitimin ve düşünsel önderliğin toplumun özel bir sınıfının tekeli altında bulunuşunun yalnızca gereksiz olmakla kalmayıp, aynı zamanda, iktisadi, siyasal ve düşünsel bakımdan, gelişme için bir engel durumuna geldiği bir düzeye ulaşmasını gerektirir.

Bu noktaya ulaşılmıştır artık. Burjuvazinin siyasal ve düşünsel iflası kendisi için bile bir sır olmaktan çıkmıştır ve iktisadi iflasları da her on yılda bir tekrarlanmaktadır. Her bunalımda toplum, kullanamadığı kendi üretici güçlerinin ve ürünlerinin ağırlığı altında boğulur ve tüketici bulunmadığı için üreticilerin tüketecek bir şeyleri olmaması gibi saçma bir çelişki karşısında çaresiz kalır. Üretim araçlarının genişleyici gücü, kapitalist üretim biçiminin onların üzerine koyduğu bağları parçalar. Üretim araçlarının bu bağlardan kurtulması, üretici güçlerin kesiksiz ve sürekli olarak daha hızlı bir gelişimi ve aynı zamanda üretimin kendisinin pratik bakımdan sınırsız bir biçimde büyümesi için zorunlu biricik koşuldur. Hepsi bu kadar da değil: Toplumun üretim araçlarına sahip olması, yalnızca üretim üzerinde bugün var olan yapay kısıtlamalara değil, şimdilerde kaçınılmaz olarak üretimle birlikte giden ve

bunalımlarda doruğuna ulaşan üretici güçlerin ve ürünlerin kesin israfına da son verir. Ayrıca, şimdiki egemen sınıfla onun siyasal temsilcilerinin anlamsız lüksüne ve müsrifliğine bir son vererek, bir yığın üretim aracını ve ürünü bütün toplum için özgür duruma getirir. Toplumsal üretim aracılığıyla, toplumun her bireyi için, maddi bir açıdan tümüyle yeterli yeteneklerini sınırsız bir biçimde geliştirmelerini ve harekete geçirmelerini de sağlayan bir hayatı güvence altına alma olanağı, şimdi ilk kez var olmaktadır; ilk kez, ama *kesinlikle var olmaktadır.*

Üretim araçlarına toplum tarafından el konması, meta üretimine ve aynı zamanda ürünün üretici üzerindeki egemenliğine son verir. Toplumsal üretimdeki anarşinin yerini, planlı bir temel üzerinde bilinçli örgütlenme alır. Bireysel varoluş için mücadele sona erer. Bu noktada insan, belli bir anlamda, kendini hayvanlar dünyasından ayırır, hayvan hayatının koşullarını arkasında bırakır ve gerçekten insanca olan koşullar içine girer. İnsanın çevresini oluşturan şimdiye kadar ona egemen olmuş yaşama koşulları, bu noktada, kendi toplumsal örgütlenmesinin efendisi olduğu için ve olabildiği ölçüde şimdi ilk kez doğanın gerçek bilinçli efendisi olan insanın egemenliği ve denetimi altına girer. Şimdiye kadar karşısına dışsal, egemen doğa yasaları olarak çıkan kendi toplumsal etkinliğinin yasaları, bundan sonra insan tarafından tam bir anlayışla uygulanacak ve böylece insanın egemenliği altında olacaktır. İnsanların, şimdiye kadar doğa ve tarih tarafından keyfi olarak buyurulmuş gibi onlara karşı duran kendi toplumsal örgütlenmeleri, bundan böyle kendi gönüllü eylemleri durumuna gelecektir. Şimdiye kadar tarihe egemen olmuş nesnel, dışsal güçler bundan sonra insanların denetimi altına girecektir. Ancak bu noktadan sonradır ki, insanlar tam bir bilinçle kendi tarihlerini yapacaklar; insanlar tarafından harekete geçirilen toplumsal nedenler, egemen bir biçimde ve durmadan artan ölçüde, insanların istediği sonuçları vereceklerdir. İnsanlığın, zorunluluk alanından özgürlük alanına sıçrayışıdır bu.

Dünyayı özgürlüğe kavuşturacak bu eylemi başarıya ulaştırmak, çağdaş proletaryanın tarihsel görevidir. Proletarya hareketinin kuramsal anlatımı olan bilimsel sosyalizmin görevi ise, bu eylemin tarihsel koşullarını ve bunlarla birlikte, ayırt edici niteliğini

saptamak ve böylece bugünün ezilen sınıfının bilincine, başarılması kaderinde yazılı olan hareketin koşullarını ve ayırt edici niteliğini ulaştırmaktır.

*ENGELS, **Anti-Dühring** (1878), s. 292, 305-10.*

BÖLÜM VI

Din

Din... insanların günlük hayatını denetim altına alan güçlerin, onların zihinlerindeki fantastik yansımasından başka bir şey değildir.

*ENGELS, **Anti-Dühring** (1878), s. 344.*

Giriş

Marksist düşüncenin pek az yönü, din karşısındaki tutumu kadar yanlış anlaşılmış ve çarpıtılmıştır. Sanki Marx ve Engels birlikte, hayatları boyunca, "Din halkın afyonudur" değinmesinden fazla bir şey söylememişler ve sanki Marksistler, o zamandan beri kendilerini bu deyişi tekrarlamakla sınırlamışlar gibi. Gerçek odur ki, bunu ilk söyleyen belki de Marx değildi; çünkü başkaları da, ondan bağımsız olarak, aynı şeyi söylemişlerdi. Marx'ın bu deyişin yer aldığı kapsamlı ve zengin bir biçimde işlenmiş parçayı yazmasından dört yıl sonra, İngiltere Kilisesi Piskoposluk Danışma Kurulu üyelerinden Charles Kingsley, İncil'in, "fazlasıyla yüklenmiş yük hayvanlarının sabrını taşırmamak için bir afyon dozu" olarak kullanıldığını söylüyordu.

Aşağıdaki parçalar Marx, Engels ve Lenin'in din konusunu tartıştıkları tarihsel, toplumsal ve ruhbilimsel düzeylerin karmaşıklığı hakkında bir fikir veriyor. 19. yüzyılın "burjuva tanrıtanımazlığı" adını verdikleri şey karşısındaki hatırı sayılır horgörü ile birlikte, 18. yüzyıl Fransız filozoflarının tanrıtanımazlığı için belli bir yakınlık besliyorlardı. Onların çözümlemelerinde kaba çizgileriyle bırakılmış hiçbir şey yoktur. Din güvenlik, avunma ve güzellik için duyulan kök salmış insani gereksinimler de içinde olmak üzere, gerçek dünyanın çok yönlü bir yansıması olarak görülür. Halkı, dinin hayatlarına getirdiği avunma, rahatlık ve güzellikten yoksun bırakmak istemezler. Dinin sunduğu "hayalleri" gerekli kılan koşulları yok ederek, bu doyumlara ulaşmanın bu özel biçimine duyulan gereksinmeyi ortadan kaldırmak isterler.

Bu seçmelerde bulunan ikinci öncü düşünce, dinsel inançların salt hayal olmadığı, insanın daha iyi ve daha dolu bir hayatın çıkarına olarak, hem doğanın hem de kendi toplumsal ilişkilerinin efendisi durumuna gelmesi yolunda bir engel olduğudur. Eğer din, çalışan insanlara kendi öğretilerini ve rahipler sınıfının otoritesini kabul ettirmek için, sömürücü sınıflar tarafından bir "afyon dozu" olarak kullanılıyorsa, o zaman *ipso facto* <salt bu nedenle>, ayrılmaz bir biçimde sınıf mücadelesiyle birleşmiş demektir. Bu parçalar, Marksizmin kurucularının dini sınıf mücadelesine sokmadıklarını, onu orada bulduklarını açığa çıkaracaktır. Onlar, gerçekte, din tarihindeki başlıca çatışmaların, bizzat sınıf mücadelesi biçimleri olduğu kanısındaydılar.

Bu yaklaşım hiçbir biçimde, dinin büyük toplumsal mücadelelerde oynadığı karmaşık rolü görmezlikten gelmez. Onlar, sözgelimi, Hıristiyanlığın kökeninde, Roma dünyasının çöküşünü damgalayan kitle ayaklanmalarının rolünü görüyorlardı. Müslümanlığın doğuşunda, Bedevilerle kent halkı arasındaki çatışmalara, Arap Yarımadası'nın Habeşlerden kurtuluşuna, körelmiş uzun ticaret yollarını yeniden kurma isteğine ve bir Arap ulusal bilincinin uyanışına dikkati çekiyorlardı. Benzer biçimde, Protestan Reformu hakkındaki görüşleri de bunun, çeşitli ülkelerde çeşitli yollardan ortaya çıkan geniş bir sınıf mücadeleleri kompleksi olduğu biçimindeydi ve şu cümlede özetleniyordu: *"Protestan muhalefetinin sökülüp atılamayışı, yükselen burjuvazinin yenilmezliğine uygun düşüyordu."* (Engels, *Feuerbach*, s. 57)

Lenin'den alınan seçmeler ise, dinin sosyalizm mücadelesini geciktirebilmesine rağmen dine karşı muhalefetin her zaman proletaryanın uzun dönemdeki çıkarlarından sonra gelmesi gerektiğini vurgulayarak, din ve sınıf mücadelesinin diyalektiğini geliştirmektedir. Öte yandan, dindar olan ve sosyalizme inanan işçiler, köylüler ve aydınlar, dinsel inançları yüzünden uzaklaştırılmamalıdır. Bu inançlar, belli koşullarda, güçlü devrimci kuvvetler durumuna gelebilirler. Yalnız sınıf mücadelesi içinde değil, sosyalizmde de dinsel özgürlüğün sürdürülmesi gerektiğine inanıyordu Lenin.

Aşağıdaki yazılarda kolayca görülebileceği gibi Marksizm, bütün kötülükleri dine, bütün iyilikleri de tanrıtanımazlığa bağlamayışı yüzünden "metafizik" materyalizmden ayrılır. Bu tuzaktan

olduğu kadar, dini kendi başına toplumun ve tarihin harekete geçirici kuvvetlerinden bağımsız olarak var olan bir şey gibi görmeyi reddederek, iyi olan her şeyi din dünyasına bağlama tuzağından da uzak durma yeteneği vardır bu öğretide. Marksizm Haçlı Seferleri'ni *din* konusunda suçlamaz. Bruno ve Galileo gibi Kopernikçilerin idamında da suçlu bulmaz. Bize ahlak ve "insanın kardeşliği" gibi şeyler veriyor diye dine saygınlık da göstermez. Bütün bu iyi ve kötü şeyleri, din hemen hemen bütün yazılı tarih boyunca egemen ideoloji biçimi olduğu için kendilerini dinsel terimlerle dile getiren toplumsal kuvvetlerin ve hareketlerin doğal belirişleri olarak görür. İnsanlar dünyayı ruhsal terimlerle, dinsel bir kılık içinde kavradıkları sürece, ilerici ve gerici düşünceler, bir egemen sınıfın kazanılmış hakları ya da baskı altındaki bir sınıfın istemleri kendilerini insanların zihinlerinde eşit ölçüde gösterirler. Bu önemli hakikatin kabulü, dinin bir "kendinde şey" haline getirilmesini önler. Marksizm, din öğrencisinin dinin köklerini, çeşitli biçimlerini ve sürekli değişim ve gelişimlerini bir "tanrısal düşünce"nin açılışında ya da insanın doğasında (Feuerbach) değil, hayatın, üretim güçlerinin ve toplumsal örgütlenmenin yan yana giden biçimlerinde, aile, devlet vb. araştırması gerektiğini ileri sürer.

Marx ve Engels, özellikle dinin, Ludwig Feuerbach'ın Hıristiyanlık eleştirisinin, Bruno Bauer'in Hıristiyanlığın kökenleri hakkındaki incelemelerinin ve David Strauss'un *İsa'nın Hayatı* adlı eserinin yoğun biçimde tartışılması ile birlikte Alman aydınları arasında en önemli konulardan biri durumuna geldiği 1840'larda, din konusunda pek çok yazı yazdılar... Bu bölümdeki seçmelerin kimileri o yıllarda yazılmıştır ama yine de günümüz okuyucusunun karşısına kendi başına çıkarılacak kadar açıktır.

DİN, "HALKIN AFYONU"

Dindışı eleştirinin temeli şudur: Dini insan yapar, insanı din yapmaz. Başka bir deyişle din ya henüz kendini bulmamış ya da kendini yeniden yitirmiş insanın kendinin bilinci ve kendinin duygusudur. Ama insan, dünyanın dışında duran soyut bir varlık değildir. İnsan insanın dünyasıdır, devlettir, toplumdur. Bu devlet, bu toplum tersine çevrilmiş bir dünya bilinci olan dini yaratır; çünkü kendileri de tersine çevrilmiş bir dünyadır. Din o dünyanın genel kuramı, ansiklopedik özetidir; onu halkın anlayacağı bir biçim içindeki mantığı, manevi onur sorunu, coşkunluğu, ahlaki yaptırımı, o dünyanın heybetli bütünlenişi ve avunmak ve haklı çıkmak için evrensel temelidir. İnsan özünün masalımsı <fantastik> gerçekleşmesidir; çünkü insan özünün hiçbir sahici gerçekliği yoktur. Dine karşı mücadele, bu yüzden, dolaylı olarak öteki dünyaya karşı savaştır; din ise bu öteki dünyanın ruhsal kokusudur.

Dinsel sıkıntı aynı zamanda gerçek sıkıntının anlatımı ve gerçek sıkıntıya karşı başkaldırıdır. Din ezilen yaratığın iç çekişidir, nasıl ruhsuz bir durumun ruhu ise taş yürekli bir dünyanın da yüreğidir. Halkın afyonudur.

Halkın aldatıcı mutluluğu olarak dinin ortadan kaldırılması, onların gerçek mutluluğu için gereklidir. Dinin durumu hakkındaki hayallerden vazgeçme isteği, hayalleri gerektiren bir durumdan vazgeçme istemidir. Dolayısıyla dinin eleştirilmesi, en parlak süslemesi din olan büyük acılar dünyasının tasarı halindeki "olgunlaşmamış" eleştirisidir.

Eleştiri, düşsel çiçekleri zincirden koparıp atmıştır ama insanın hiçbir fantezi ya da avunma olmadan o zinciri taşıması için değil, zinciri silkmesi ve canlı çiçeği seçip koparması için. Dinin eleştirilmesi insanı aldatmacalardan kurtararak onun, aldatılmaktan kurtulmuş ve akla ulaşmış bir insan gibi düşünmesini, davranmasını ve kendi gerçekliğini biçimlendirmesini sağlar. Böylelikle o kendi çevresinde ve dolayısıyla kendi hakiki güneşinin çevresinde dönecektir. Din yalnızca, insan kendi çevresinde dönmediği sürece, insanın çevresinde dönen aldatıcı güneştir.

Demek ki tarihin görevi, gerçeğin ötesindeki dünya bir kez ortadan kalkınca, bu dünyanın gerçeğini kurmaktır. Tarihin

hizmetinde olan felsefenin ivedili görevi, insanın kendine yabancılaşmasının azizce biçiminin maskesi indirildikten sonra, kutsal olmayan biçimlerinde de kendine yabancılaşmanın maskesini indirmektir. Böylece gökyüzünün eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine ve tanrıbilimin eleştirisi de siyasetin eleştirisine dönüşür.

MARX, "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş" (1844) MARX ve ENGELS, ***Din Üzerine****, s. 41.*

DİNSEL DÜNYA: GERÇEK DÜNYANIN YANSIMASI

A. Dinsel duygu: Bir toplumsal ürün

Feuerbach, dinsel kendine yabancılaşma olgusundan, dünyanın biri dinsel ve düşsel bir dünya, öbürü gerçek dünya olmak üzere ikileştirilmesinden yola çıkıyor. Onun eseri, dinsel dünyanın çözülerek dünyasal temeline oturtulmasıdır. Bu çalışma tamamlandıktan sonra da, asıl şeyin tamamlanmadan kaldığını görmezlikten geliyor. Çünkü dünyasal temelin kendini, kendi üzerine yükseltip bulutlarda bağımsız bir alan olarak kurması olgusu, ancak bu dünyasal temelin kendi kendine bölünüşü ve kendisiyle çelişmesi ile açıklanabilir. Demek ki bu temeli, ilkin, kendi çelişmesi içinde anlamak ve daha sonra da, çelişmeyi ortadan kaldırarak pratikte devrimleştirmek gerekir. Böylece, sözgelimi, dünyasal ailenin kutsal ailenin sırrı olduğu bir kez bulunup çıkarılınca, dünyasal ailenin kuramsal olarak eleştirilmesi ve pratikte kökten değiştirilmesi gerekir.

Feuerbach, dinsel özü insani öz içinde çözümleyip ayrıştırır. Ama insani öz her bir bireyin içinde bulunan bir soyutlama değildir. O gerçekliği bakımından toplumsal ilişkilerin *toplamıdır* <bütünüdür>.

Bu gerçek özün eleştirisine girişmeyen Feuerbach, sonuç olarak:

1. Dinsel duyguyu tarihsel süreçten soyutlamak ve kendi için bir şey olarak değişmez hale getirmek ve soyut -*yalıtılmış*- bir insan bireyi varsaymak,

2. Dolayısıyla insan özünü ancak "cins" olarak, salt *doğal bir biçimde* pek çok bireyi birleştiren dilsiz bir içsel genellik olarak anlamak, zorunda kalmaktadır.

Sonuç olarak Feuerbach, "dinsel duygu"nun kendisinin bir toplumsal ürün olduğunu ve çözümlediği soyut bireyin gerçekte belli bir toplum biçimine ait olduğunu görmüyor.

*MARX, **Feuerbach Üzerine Tezler**, IV, VI, VII (1845).*

B. Din ne zaman yok olacak?

Dinsel dünya gerçek dünyanın yansımasından başka bir şey değildir. Meta üretimine dayanan bir toplum için, üreticilerin genellikle ürünlerini metalar ve değerler diye ele alarak birbirleriyle toplumsal ilişkiler içine girdikleri, böylelikle kendi bireysel özel emeklerini türdeş insan emeği standardına indirgedikleri bir toplum için, soyut insan *öğretisi* ile Hıristiyanlık, özellikle de onun burjuva gelişmeleri olan Protestanlık, nedentanrıcılık <deizm>, vb. biçimlerinde, en uygun din biçimidir.

Eski Asya ve öteki eskiçağ üretim biçimlerinde, ürünlerin metalara ve dolayısıyla insanların meta üreticilerine dönüşmesinin ikinci derecede bir yer tuttuğunu, bununla birlikte ilkel toplulukların gitgide çözülmelerine yaklaştıkça, öneminin arttığını görürüz. Yerinde deyişiyle, ticaret yapan uluslar, Epikuros'un tanrılarının İntermundia'da <dünyalar arasında> ya da Yahudilerin Polonya toplumunun gözeneklerinde bulunması gibi, ancak eski <antik> dünyanın aralıklarında var olurlar. Bu eski toplumsal üretim organizmaları, burjuva toplumu ile karşılaştırıldığında, son derece basit ve saydamdırlar. Ama ya henüz kendini bir ilkel kabile topluluğundaki soydaşları ile birleştiren göbek bağını koparmamış olan insanın olgunlaşmamış bireysel gelişimine ya da dolaysız bağımlılık ilişkilerine dayanırlar. Onlar, ancak emeğin üretici gücünün gelişmesinin geri bir aşamanın ötesine geçmediği ve bu yüzden maddi hayat alanındaki, insanla insan, insanla doğa arasındaki toplumsal ilişkilerin buna uygun biçimde dar olduğu bir zamanda doğabilir ve yaşayabilirler. Bu darlık eski çağlardaki doğaya tapınmada ve yaygın <popüler> dinlerin öteki öğelerinde yansır.

Öyleyse gerçek dünyanın dinsel yansıması her durumda ancak her günkü hayatın pratik ilişkileri, insana, soydaşları ve doğa konusunda yetkinlikle kavranabilir ve akla yatkın ilişkiler sunduğu zaman kesinlikle yok olacaktır.

Maddi üretim sürecine dayalı olan toplumun hayat süreci, özgürce birleşmiş insanların üretimi olarak ele alınmadıkça ve saptanmış bir plana göre onlar tarafından bilinçli olarak düzenlenmedikçe, üzerindeki gizemli mistik örtüyü çıkarmaz. Ancak bu, toplum için, belli bir maddi temel ya da uzun ve acılı bir gelişim

sürecinin kendiliğinden ürünü olan bir varoluş koşulları takımı "seti" gerektirir.

*MARX, **Kapital**, c. I (1867), s. 51.*

C. Dinsel yansıma: Doğal güçlerden toplumsal güçlere

Bununla birlikte din, insanların günlük hayatını denetim altına alan dışsal güçlerin onların zihinlerindeki masalımsı yansımasından başka bir şey değildir; yeryüzü güçlerinin doğaüstü güçler biçimini aldığı bir yansımadır bu. Tarihin başlarında, ilkin böyle yansıtılan doğanın güçleriydi; daha sonraki evrim sırasında bunlar, çeşitli halklar arasında en çeşitli ve değişik kişileştirmeler geçirdiler. Karşılaştırmalı mitoloji, en azından Hint-Avrupa uluslarında, bu sürecin kökenini Hint Vedaları'na[94] kadar götürmüş ve onun Hintliler, İranlılar, Yunanlılar, Romalılar, Cermenler arasındaki ve belgeler ele geçirilebildiği ölçüde Keltler, Litvanyalılar ve Slavlar arasındaki ayrıntılı evrimini göstermiştir. Ama doğa güçleriyle yan yana, toplumsal güçler de, insanların aynı derecede yabancısı oldukları ve başlangıçta onlara aynı ölçüde açıklanmaz gelen, onlara aynı görünüşte zorunlulukla egemen olan güçler, çok geçmeden etkin olmaya başlar. Başlangıçta yalnızca doğanın mistik güçlerini yansıtan fantastik kişileştirmeler, bu noktada toplumsal yüklemler kazanır; tarihin güçlerinin temsilcileri durumuna gelirler. Daha ileri bir evrim aşamasında, sayısız tanrıların bütün doğal ve toplumsal yüklemleri bir tek her şeye kadir Tanrı'ya aktarılır; bu Tanrı ise bir kez daha yalnızca soyut insanın yansımasıdır. Daha sonraki Yunanlıların kabalaştırılmış felsefesinin tarihsel olarak son ürünü olan ve Yahudilerin tek ulusal tanrısı Yehova'da cisimleşmiş bulunan tektanrıcılık'ın kökeni buydu. Bu uygun, kullanışlı ve çabucak uyarlanabilen biçimiyle din, insanlar bu güçlerin denetimi altında kaldıkça, insanların kendilerine egemen olan yabancı doğal ve toplumsal güçlerle ilişkilerinin dolaysız, yani duygusal biçimi olarak varlığını sürdürebilir. Yürürlükteki burjuva toplumunda insanların kendi yarattıkları iktisadi

94 Hinduların en eski kutsal kitapları. (Çev.)

koşulların, kendi ürettikleri üretim araçlarının yabancı bir güç gibi egemenliği altına girdiklerini birçok kez gördük. Demek ki, dinsel yansıma eyleminin temeli var olmakta devam ediyor ve bununla birlikte dinsel yansımanın kendisi de sürüp gidiyor. Burjuva ekonomi politiği yabancı güçlerin bu egemenliğinin nedensel temeline belli bir ışık tutmuşsa da, bu, öz olarak pek bir şeyi değiştirmez. Burjuva iktisadı ne genel olarak bunalımları önleyebilir, ne bireysel kapitalistleri kayıplardan, ağır borçlardan ve iflastan koruyabilir, ne de tek tek işçileri işsizliğe ve yoksulluğa karşı güven altına alabilir. Ama hâlâ insanın önerdiği ve Tanrı'nın (yani kapitalist üretim biçiminin yabancı gücünün) düzenlediği ileri sürülür. Burjuva iktisat biliminden daha ileriye ve derine gitse bile salt bilim, toplumsal güçleri toplumun denetimi altına sokmak için yeterli değildir. Bunun için her şeyin ötesinde zorunlu olan toplumsal bir *eylem*dir. Bu eylem gerçekleştirildiği; toplum, bütün üretim araçlarının sahipliğini üzerine alıp onları planlı bir temel üzerinde kullanarak kendini ve bütün üyelerini, kendi ürettikleri, ama şimdi dayanılmaz bir yabancı güç gibi karşılarına çıkan üretim araçlarına tutsaklıktan kurtardığı; dolayısıyla, insanın artık yalnızca önermeyip aynı zamanda düzenlediği zaman, işte ancak o zaman, hâlâ dinde yansıyan son yabancı güç de yok olacaktır. Bunun yanı sıra, dinsel yansımanın kendisi de yok olacaktır; şu basit nedenle ki, o zaman yansıtılacak hiçbir şey kalmayacaktır.[95]

*ENGELS, **Anti-Dühring** (1878) s. 344-46.*

95 Dühring şöyle demişti: "Dolayısıyla doğru anlaşılmış bir toplumcu sistem... bütün dinsel büyü araçlarını ve bunun yanı sıra dinsel mezheplerin bütün öğelerini *ortadan kaldırmak zorundadır.*" Engels buna şöyle cevap veriyordu: "Ancak Bay Dühring dinin doğal ölümüne kadar bekleyemiyor... geleceğin jandarmalarını dinin üzerine saldırtıyor ve böylece dinin şehit olmasına ve hayat sözleşmesinin uzamasına yardım ediyor." (age., s. 346) (Der.)

FEUERBACH'IN DİNE İDEALİST YAKLAŞIMI

Feuerbach'ın gerçek idealizmi, onun din felsefesine ve ahlakbilimine gelir gelmez, açıklık kazanır. Hiçbir biçimde dini ortadan kaldırmak istemez o; dini yetkinleştirmek ister. Felsefenin kendisi dinde özümlenmelidir. *"İnsanlığın dönemleri ancak dinsel değişmelerle ayırt edilebilir. Tarihsel bir hareket ancak insanların kalbinde kökleştiği zaman tutunur. Yürek, dinin de içinde bulunabileceği bir din biçimi değildir; yürek, dinin özüdür."* Feuerbach'a göre din, sevgiye dayanan ilişkidir; kalbe dayanan ilişkidir; insanla insan arasındaki, şimdiye kadar hakikatini gerçekliğin fantastik yansımasında -insanın niteliklerinin bir ya da birçok tanrı aracılığıyla ortaya çıkan fantastik yansımasında- aramış olan bir ilişkidir. Ama şimdi kendi hakikatini doğrudan doğruya ve hiçbir aracı olmaksızın "ben" ve "sen" arasındaki aşkta bulmaktadır. Böylece en sonunda, Feuerbach'a göre cinsel aşk, onun dininin en yükseği değilse de, en yüksek uygulama biçimlerinden biri olmaktadır. ...

Burada Feuerbach'ın idealizmini oluşturan şudur: O, insanlar arasındaki cinsel aşk, arkadaşlık, acıma, özveri, vb. gibi karşılıklı eğilimlere dayanan ikili ilişkileri, kendisi için de geçmişe ait olan herhangi bir özel dinle birleştirmeden, oldukları gibi kabul etmez. Bunun yerine, onların din adına takdir edilir edilmez ilk kez tam olarak gerçekleşeceklerini ileri sürer. Onun için asıl olan, bu salt insani ilişkilerin varolması değil, yeni ve hakiki din olarak düşünülmesidir. Bunlar ancak dinin damgasını yedikten sonra tam bir değer kazanabilirler. Din <religion> *religare* sözcüğünden türetilmiştir; başlangıçta "bağ" anlamına geliyordu. Demek ki, iki insan arasındaki her bağ bir dindir. İşte sözcüklerin kaynağına bakılarak yapılan böylesi oyunlar, idealist felsefenin son kaynağıdır. Sözcüğün, gerçek kullanılışının tarihsel gelişimine göre ne anlama geldiği değil de, türetilişine göre ne anlam taşıması gerektiğidir göz önüne alınan. Böylelikle de cinsel aşk ve cinsel ilişki, salt idealist anıların sevgilisi olan din sözcüğü dilden kalkmasın diye, bir "din" düzeyine yükseltilerek tanrılaştırılmaktadır. Louis Blanc türünden Parisli reformcular, 1840'larda tam bu yolda konuşuyorlardı. Dinsiz bir adamı ancak bir canavar olarak düşünebiliyorlar ve şöyle diyorlardı: *"Donc, l'athéisme c'est votre religion!"*

(Peki öyleyse, sizin dininiz de tanrıtanımazlık!) Feuerbach, özü bakımından materyalist bir doğa anlayışı üzerine hakiki bir din kurmak istiyorsa eğer, modern kimyayı hakiki simya olarak görmekle aynı şeydir bu. ...

Feuerbach'ın, "insanın gelişimindeki dönemler ancak dinsel değişimlerle ayırt edilebilir" biçimindeki savı kesinlikle yanlıştır. Dinsel değişmeler ancak şimdiye kadar var olmuş üç dünya dini -Budizm, Hıristiyanlık ve Müslümanlık- söz konusu olduğu ölçüde, büyük tarihsel dönüm noktalarına *eşlik etmişlerdir*. Eski ilkel kabile ve ulus dinleri yayılma göstermiyorlar ve kabilenin ya da halkın bağımsızlığı kaybolur olmaz, bütün direnme güçlerini yitiriyorlardı. Cermenler için, çöken Roma İmparatorluğu ve onun yeni benimsediği, kendi iktisadi, siyasal ve ideolojik koşullarına uyan Hıristiyanlıkla basit bir ilişki kurmak yetti. Yalnızca bu az çok yapay bir biçimde yaratılmış dünya dinleri -özellikle Hıristiyanlık ve Müslümanlık- söz konusu olduğunda, genel tarihsel hareketlerin dinsel bir damga yediğini görüyoruz. Hatta Hıristiyanlığa ilişkin olarak, gerçekten evrensel bir anlam ve önem taşıyan devrimlerdeki dinsel damga, burjuvazinin kurtuluş mücadelesinin -13. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar olan- ilk aşamalarıyla sınırlı kalmaktadır; bu da, Feuerbach'ın sandığı gibi, insanların yürekleri ve dinsel gereksinimleri ile değil, din ve tanrıbilimden başka bir ideoloji biçimi tanımayan ortaçağların bütün önceki tarihi ile açıklanmak durumundadır. Ama 18. yüzyılın burjuvazisi kendisinin olan, kendi sınıfsal görüşüne uyan bir ideolojiye sahip olacak kadar güçlendiği zaman, kendi büyük ve kesin devrimini, Fransız Devrimi'ni, yalnızca hukuki ve siyasal düşüncelere başvurarak ve dini ancak kendi yoluna çıktığı ölçüde dert edinerek gerçekleştirdi. Ama hiçbir zaman eskisinin yerine yeni bir din koymaya kalkışmadı. Böyle bir işe girişen Robespierre'in nasıl başarısızlığa uğradığını herkes bilir.

Öteki insanlarla ilişkilerimizde salt insani duygular bulma olanağı, sınıf çatışmasına ve sınıf egemenliğine dayanan içinde yaşadığımız toplum tarafından şimdilerde yeterince kısıtlanmıştır. Dolayısıyla, bu duyguları bir din düzeyine çıkararak daha da kısıtlamamız için hiçbir neden yoktur. Bunun gibi, büyük tarihsel sınıf mücadelelerinin kavranması da zaten, özellikle Almanya'da

yürürlükte olan tarih yazımı tarafından, öylesine karanlık hale getirilmiştir ki, bu mücadelelerin tarihini din tarihinin basit bir eki durumuna dönüştürerek böyle bir kavrayışı tümüyle olanaksızlaştırmamıza hiç gerek yoktur.

ENGELS, ***Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*** *(1888) s. 33-36.*

KAMUTANRICILIK'A[96] KARŞI HÜMANİZM: THOMAS CARLYLE ÜZERİNE

İngilizlerin kamutanrıcılığı yoktur, onun yerine salt şüphecilikleri vardır; bütün İngiliz Felsefesi'nin sonucu akıldan şüphedir, kişinin sonunda sürüklendiği çelişmeleri çözme konusundaki kabul edilmiş yeteneksizliktir ve bunun bir sonucu olarak, bir yandan, bir inanışa başvurma, öte yandan, metafizik ve benzeri şeylerle kendini sıkmadan salt pratiğe teslim olmadır. Dolayısıyla Carlyle, Almanların yazılarından çıkartılmış kamutanrıcılığı ile, İngiltere'de tam bir "olay"dır <fenomen>, pratik ve şüpheci İngiliz için epeyce anlaşılmaz bir olay. İnsanlar gözlerini dikip bakarlar ona; "Alman Mistisizmi"nden, zorlanmış İngilizce'den söz ederler, kimileri de sonunda onun ardında "bir şey" olduğunu ileri sürerler; İngilizce'si alışılmışın dışında kuşkusuz ama gene de güzel; bir peygamberdir o, vb. Ama ne işe yaradığını kimse gerçekten bilmez.

Carlyle'in görüş açısının öncülerini bilen biz Almanlar için sorun yeterince açıktır. Bir yandan Goethe'den, öte yandan şüphecigörgücü İngiltere'den alınmış insancıl görüşlerin yanı sıra süren Tory Romantizmi gibi etmenler, Carlyle'in bütün dünya görüşünü çıkartmamız için yeterlidir. Bütün kamutanrıcılar gibi Carlyle de henüz iç çelişmenin ötesine geçmemiştir; Carlyle'in ikiciliği <dualizm> daha kötüdür, çünkü Alman Edebiyatı'nı bilir kuşkusuz ama onun zorunlu bütünleyicisi olan Alman Felsefesi'ni bilmez. Böylece onun bütün görüşleri dolaysız ve sezgiseldir; Hegel'den çok Schelling'e benzer. Carlyle, Schelling'le -eski Schelling bu, vahiyci Schelling değil- gerçekten pek çok ilintili noktaya sahiptir; yine kamutanrıcı bir görüş açısı olan Strauss'la da "kahramanlara tapma" ya da "dehalara tapma"da birleşir.

Carlyle, çağın boşluğuna ve sığlığına, bütün toplumsal kurumların içten içe çürüyüşüne ağlar. Şikayet haklı ama salt ağlama hiçbir yere götürmez; kötülüğü yok edebilmek için, onun nedenini

96 Doğayla tanrıyı özdeş kılan öğretilerin genel adı, "pantheism". Türkçeye doğatanrıcılık diye de çevriliyor. Önceleri materyalist doğa anlayışını yansıtırken (örn. Bruno ve Spinoza), sonradan idealist bir kuram olmuş, bilimle dini uzlaştırmaya çabalamıştır. (Çev.)

bulmak gerekir. Carlyle bunu yapmış olsaydı, bu boşluğun ve sığlığın, bu "ruh eksikliği"nin, bu dinsizliğin ve bu "tanrıtanımazlık"ın temelinin dinin kendisinde olduğunu anlayacaktı. Din, özü bakımından, insanın ve doğanın bütün içeriğinin boşaltılması ve bu içeriğin, karşılığında kendi bereketinden bir şeylerin insanlara ve doğaya akmasına merhametle izin veren, uzak bir Tanrı aldanışına aktarılmasıdır. Öyleyse, bu uzak aldanışa inanç güçlü ve canlı olduğu sürece insan, bu dolaylı yoldan bir tür içeriğe ulaşır. Ortaçağların güçlü imanı bu yolla, bütün döneme önemli bir enerji veriyordu; ama bu enerji dışarıdan gelmiyor, hâlâ anlaşılmamış, hâlâ gelişmemiş bile olsa insanın doğasında bulunuyordu. İman yavaş yavaş güçsüzleşti, din, uygarlığın doğuşundan önce ufalanıp gitti; ama gene de insan, yabancı bir varlık olarak kendi varlığına taptığını ve onu tanrılaştırdığını görmüyordu daha. Bu bilinçsiz ve aynı zamanda inançsız durumda, insanın hiçbir tözü "cevheri" olamaz; insan hakikatten, akıldan ve doğadan şüphe etmelidir; bu boşluk ve içerik yoksunluğu, evrenin kalıcı olgularından duyulan şüphe, insanlık Tanrı diye onurlandırdığı Varlığın, henüz anlamadığı kendi Varlığı olduğunu anlamadığı sürece devam edecektir; yoksa Feuerbach'tan örnek alıncaya kadar mı? Ama neyi örnek alayım Feuerbach'tan?

Boşluk uzun bir süreden beri vardı; çünkü din, insanın kendini kazıyıp boşaltması eylemidir. Şimdi onu gizleyen örtü solup gittikten sonra, onu örten sis dağılıp gittikten sonra durumun aydınlığa kavuşmasına şaşıyorsunuz. Korkutuyor mu bu sizi?

Carlyle ayrıca ikiyüzlülük ve sahtelik çağından yakınır; yukarıdakilerin dolaysız bir sonucudur bu. Elbette boşluk ve sıkıntı hâlâ gizlenmeli ve perdelerle, süslenmiş duvarlarla ve ince dayanaklarla ayakta tutulmalıdır! Hatta Hıristiyanlığın şimdiki durumunun ikiyüzlülüğünü de anlıyoruz; ona karşı mücadele, bizim ve dünyanın ondan kurtuluşu, tek işimizin sonundadır; ama felsefe aracılığıyla bu ikiyüzlülüğü anladığımız ve mücadeleyi bilimsel olarak yönlendirdiğimiz için, bu ikiyüzlülüğün özü o kadar, en azından Carlyle için olduğu kadar yabancı ve mistik değildir. Bu ikiyüzlülüğün aslını, ilk sözcüğü bir sahtelik olan dinde de buluruz; ya da din, bize insani olan bir şeyi göstererek ve bunun insanüstü, tanrısal olduğunu söyleyerek başlamaz mı? Ama bütün bu yalan

ve ikiyüzlülüğün dinden çıktığını, dinsel ikiyüzlülüğün, tanrıbilimin, bütün öteki yalanların ve ikiyüzlülüğün büyük kökeni olduğunu bildiğimiz için, ilk kez Feuerbach ve B. Bauer'in yaptığı gibi tanrıbilim sözcüğünü şimdiki zamanın bütün sahtelik ve ikiyüzlülüğüne yaygınlaştırmakta haklıyız. Carlyle, bütün ilişkilerimizi lekeleyen ahlaksızlığın nereden geldiğini bilmek isterse, onların yazılarını okuyabilir.

Yeni bir din, kamutanrıcı bir kahramana tapınma, emeğe tapma kurulabilir ya da beklenebilirdi! Olanaksız; dinin bütün olanakları tükenmiştir; Hıristiyanlıktan sonra, mutlak yani soyut dinden sonra, "din olmak niteliğiyle din"den sonra, başka hiçbir din biçimi doğamaz artık. Carlyle'in kendisi de Katolik, Protestan ya da başka bir Hıristiyanlığın karşı konulmaz bir biçimde yok oluşa doğru yükseldiğini görüyor; Hıristiyanlığın doğasını bilseydi, ondan sonra artık hiçbir dinin olanaklı olmadığını anlayacaktı. Kamutanrıcılığın bile! Kamutanrıcılığın kendisi de -kendi öncüllerine göre- Hıristiyanlığın ayrılmaz bir sonucudur, en azından Spinoza, Schelling, Hegel ve hatta Carlyle'in kamutanrıcılığı! Bunun için kanıt getirme derdinden beni yine Feuerbach kurtarmıştır.

Dediğim gibi, yüzeyselliğe, iç boşluğuna, düşünsel ölüme, çağın yalancılığına karşı savaşta sorumluluk bu yüzden bize düşüyor; bütün bu şeylere karşı, tıpkı Carlyle gibi, bir ölüm kalım savaşı veriyoruz ve bizim başarı olasılığımız ondan çok daha fazla; çünkü biz ne istediğimizi biliyoruz. Carlyle'in tanımladığı tanrıtanımazlığa karşı çıkıyoruz; bununla birlikte insana din yüzünden yitirdiği tözü veriyoruz, tanrısal bir içerik olarak değil, insani bir içerik olarak. Yerine konacak şey de, basitçe, kendinin-bilincinin uyandırılması. Kendini doğaüstü ve insanüstü olarak sunan her şeyi bir kenara atmak ve böylece yalancılığı ortadan kaldırmak istiyoruz; çünkü insani ve doğal olanın insanüstü ve doğaüstü olmak ister gibi görünmesi bütün yalancılığın ve sahteliğin kaynağıdır. Bunun için, dine ve dinsel kavramlara kesin savaş açtık; bize tanrıtanımaz desinler, başka bir şey desinler, önemli değil. Ama Carlyle'in kamutanrıcı tanrıtanımazlık tanımı doğru olsaydı, biz değil, bize karşı çıkan Hıristiyanlar sahici tanrıtanımaz olacaklardı. Biz "Evren'in öncesiz ve sonsuz iç olguları"nı kavramaya

kalkışmıyoruz; tam tersine, onları ilk kez doğru olarak saptıyoruz, bununla birlikte de bu olguların öncesiz ve sonsuz niteliğini vurguluyor ve onları özü bakımından çelişkili bir Tanrı'nın her şeye kadir iradesinden koruyoruz. "Dünya'yı, İnsan'ı ve onun hayatını bir yalan" olarak adlandırmayı düşünmüyoruz; tam tersine, bize karşı çıkan Hıristiyanlar, dünyayı ve insanı, ancak insanın kendini kendi gelişmemiş bilinç çölünde gördüğü zaman üretilmiş olan bir Tanrı'nın lütfuna bağımlı kıldıklarında, bu ahlaksızlık suçunu işlemiş oluyorlar. "Tarihin açıklaması"ndan şüphe etmeyi ya da onu hor görmeyi düşünmüyoruz; tarih her birimizindir ve biz tarihi daha önceki felsefi okulların tümünden daha çok, hatta tarihi en sonunda yalnızca kendi mantıksal matematiksel sorunlarının denenmesine yarayan bir şey gibi gören Hegel'den daha çok ele alıyoruz. Tarihin aşağılanması, insanlığın gelişmesinin önemsenmemesi tümüyle karşımızdakilerin yaptığı bir şeydir; daha doğrusu, ayrı bir "Tanrı krallığı tarihi" ileri sürerek gerçek tarihe verilen bütün iç anlamı yadsıyan ve buna ancak kendi partizan, soyut ve hatta uydurma tarihleri söz konusu olduğunda sahip çıkan Hıristiyanların işidir bu! Kendi tarihleri ise, insan ırkını İsa'larında yetkinleştirerek "mükemmel hale getirerek", tarihi düşsel bir amaca ulaştırır ve böylece tarihi, gelişiminin ortasında birden durdurur. Şimdi de bunun bir sonucu olarak, daha sonraki 1800 yılı kısır bir budalalık olarak ve salt bir boşluk gibi göstermek zorunda kalmaktadır. Biz tarihin içeriğini evcilleştiriyoruz; ama tarihte "Tanrı"nın açıklamasını değil, insanın, yalnızca insanın açıklamasını görüyoruz.

İnsan varlığının büyüklüğünü görmek, ırkın tarih içinde gelişimini anlamak için, onun durmak bilmeyen ilerleyişini, bireyin mantıksızlığı karşısında bu gelişimin her zamanki zaferini, görünüşte insanüstü olan her şeyi fethedişini, doğa ile zor ama başarılı savaşını, özgür insan bilincine kesin olarak ulaşılmasına kadar süren, insanın doğa ile birliğini ve salt insani ve ahlaki koşullara dayalı yeni bir dünyanın özgür ve kendiliğinden yaratılışını kavrayan savaşını anlamak için; bütün bunları büyüklüğü içinde tanımak için, önce bir "Tanrı" soyutlamasını çağırmamıza ve güzel, büyük, yüce ve gerçekten insani olan her şeyi ona bağlamamıza hiç gerek yok. Bu özel yola başvurmamıza, gerçekten insani olanın üzerine

onun büyüklüğünü ve görkemini güvence altına almak için "tanrısal" damgası basmamıza hiç gerek yok. Tam tersine, bir şey ne kadar çok "tanrısal", ne kadar çok insandışı olursa, onun karşısında o kadar az şaşkınlığa düşeriz. Ancak bütün dinlerin içeriğinin insani kökeni, onlar için şurada burada hâlâ bir parça saygı duyulmasını sağlar. En yaban boş inançların bile aslında, iyice bozulmuş ve çarpıtılmış bir biçimde de olsa, insan ırkının öncesiz ve sonsuz kararlarını içermesi bilinci, işte ancak bu bilinç, din tarihini ve özellikle ortaçağların tarihini tümüyle reddedilmekten ve unutulmaktan kurtarır. Bu bilinç olmasaydı, o "tanrısal" hikâyelerin kaderi tümüyle unutulmak olurdu. Bir şey ne kadar "tanrısal" olursa, o kadar insandışı, o kadar hayvansal olur; ve "tanrısal" ortaçağlar kesinlikle insan canavarlığının yetkinliğini, tutsaklığı, *jus primae noctis*'i <ilk gece hakkı>, vb. yarattı. Carlyle'in o kadar yakındığı çağımızın tanrısızlığı gerçekte çağın tanrılılığıdır. Sfenksin bilmecesine[97] cevap olarak neden insan varlığını verdiğim de buradan açıkça anlaşılır. Bugüne kadar her zaman sorun şu olmuştur: Tanrı nedir? Alman felsefesi çözmüştür sorunu: Tanrı İnsan'dır. İnsan yalnızca kendini bilmek, karşısındaki hayatın bütün koşullarını ölçmek, kendi varlığına göre yargılamak, dünyayı kendi doğasının gereksinimlerine göre gerçekten insani bir yolla düzenlemek zorundadır; o zaman çağımızın bilmecesini çözmüş olur. Artık var olmayan çok eski dinlerde, zaman ve uzayın ötesinde, dünyada içkin bulunan ya da onun karşısına konulmuş bir "Tanrı" aracılığıyla bulunacak değildir hakikat; daha yakındadır, insanın kendi bağrındadır. İnsanın kendi doğası, eninde sonunda insanın kendisinin belirsiz ve çarpıtılmış imgeleri olan, olabilecek bütün "Tanrılar"ın aldatıcı doğasından çok daha fazla görkemli ve yücedir. Böylece Carlyle (Ben Jonson'dan sonra), insanın ruhunu yitirdiğini ve şimdi de onun yokluğunu fark etmeye başladığını söylüyorsa eğer, buradaki doğru cümle şöyle olacaktır: İnsan, dinde

97 Sfenks, eski Yunan mitolojisinde gövdesi aslan, başı ve göğüsleri kadın olan bir yaratık. Sfenks'in bilmecesi de yine bu mitolojiye göre şöyle bir olay: Tebai Kenti yakınlarında bir kayanın üstüne tünemiş böyle bir canavar oradan gelene geçene bir bilmece sormakta, cevap veremeyenleri de yuttuğuna inanılmaktadır. Ama Oudipus bilmeceyi cevaplandırınca, canavar kendini öldürür. (Çev.)

varoluşunu yitirmiş, insanlığından vazgeçmiştir; şimdiyse (tarihin ilerleyişiyle din sendelemeye başladığından) dinin boşluğunu ve içerikten yoksunluğunu fark etmeye başlamaktadır. Ama onun için başka bir kurtuluş yoktur; insanlığını ve özünü, ancak bütün dinsel varsayımların temelli bir alt edilişiyle ve "Tanrı"ya değil, kendisine kesin ve namuslu bir dönüşle bir kez daha kazanabilir.

Bütün bunlar "peygamber" Goethe'de de bulunabilir; gözünü açan bunları orada okuyabilir. Goethe "Tanrı" ile ilgilenmekten hoşlanmıyordu; bu sözcük rahatsız ediyordu onu. O insani olanı kendine yakın buluyordu. Goethe'nin büyüklüğünü sağlayan da kesinlikle bu insancılık, sanatın dinin zincirlerinden bu kurtarılışıdır işte. Bu bakımdan ne eskiler ne de Shakespeare onunla karşılaştırılabilir. Ama bu eksiksiz insancılık, dinsel ikiciliğin bu üstünlüğü, ancak Alman ulusal gelişiminin öteki yanına -felsefeyabancı olmayan biri tarafından tam tarihsel anlamıyla kavranabilir. Goethe'nin, belli bir anlamda, hiç değilse "bir peygamber olarak" ilk kez doğrudan doğruya dile getirebildiği şey, en son Alman Felsefesi'nde geliştirilmiş ve yerleştirilmiştir. Carlyle, mantıksal sonuç olarak yukarıda geliştirilen görüş açısına götürmesi gereken, belli varsayımlar da getirir. Kamutanrıcılığın kendisi de, yalnızca özgür insani yaklaşıma giden son ilkel basamaktır. Carlyle'in sahici "vahiy" olarak ortaya koyduğu tarih, gerçekte, yalnızca insani olan şeyi içerir; tarihin özü, ancak şiddetli bir çarpıtmayla insanlıktan kurtarılabilir ve bir "Tanrı"nın saygınlığına yerleştirilebilir. Carlyle'in içinde yine bir "tapınma" gördüğü emek, özgür etkinlik, sadece bir insan ilişkisidir ve aynı zamanda, ancak şiddet yoluyla "Tanrı" ile bağlantılı bir duruma getirilebilir. Olsa olsa belirsizliğin sonu olmayışını dile getiren ve ayrıca, ikiciliğin görüşünü koruyan bir sözcük, neden sürekli olarak ön plana çıkartılıyor? Kendi başına, doğanın ve insanlığın hiçliğinin ilanı olan bir sözcük neden ön planda?

Carlyle'in görüşünün dinsel yanı için söyleyeceğimiz bu kadar. Dış, siyasal-toplumsal yanının yargılanması ise doğrudan doğruya buna bağlı; bir tutsak durumunda kalmasına yetecek kadar dini var hâlâ Carlyle'in. Kamutanrıcılık, her zaman, insan olma niteliğiyle insandan daha üstün bir şey bulunduğunu kabul eder. "Sahici bir aristokrasi" istemesi, "kahramanlar" istemesi bundandır;

sanki bu kahramanlar, olsa olsa, insandan başka bir şey olabilirlermiş gibi. İnsanı insan olarak bütün sınırsız özü içinde kavrayabilmiş olsaydı; insanlığı iki gruba, koyunlar ve keçiler, yönetenler ve yönetilenler, aristokratlar ve ayak takımı, kibarlar ve taş kafalılar diye iki gruba ayırma düşüncesine varmayacak; üstün yeteneğin doğru toplumsal yerinin, zor yoluyla yönetmede değil, özendirme ve yol göstermede olduğunu anlayacaktı. Üstün yetenek, kitleleri kendi düşüncelerinin doğruluğuna inandırmak zorundadır; o zaman, doğal olarak ortaya çıkacak bu düşüncelerin yürütülmesinden yakınmak zorunda kalmayacaktır artık. İnsanlık demokrasi aracılığıyla kendi yolunu bulur, ama en sonunda başladığı noktaya varmak için değil. Eğer amaç hakkında, çağdaş demokrasinin amacı hakkında (az önce belirtilen) o açıklıktan yoksunluğu dışarıda bırakırsak, Carlyle'in daha sonra demokrasi hakkında söyledikleri, istenecek pek az şey bırakır. Demokrasi kuşkusuz bir geçiştir yalnızca; ama yeni ve gelişmiş bir aristokrasiye değil, sahici insan özgürlüğüne geçiş. Tıpkı çağın dinsizliğinin, en sonunda, dinsel, insanüstü ve doğaüstü olan her şeyden tam bir kurtuluşa, ama onların daha iyi bir biçimde yeniden kurulmasına değil, tam bir kurtuluşa götürecek olması gibi.

ENGELS, "Thomas Carlyle'in Geçmiş ve Şimdiki Zaman'ının İncelenmesi" (Deutsch-Französische Jahrbücher, 1844) MARX ve ENGELS, ***Werke****, Berlin, 1958, c. I, s. 542-48.*

DİNSEL OTORİTENİN ÇÖKÜŞÜ

Protestan Reformu döneminden bu yana, ister Katolik olarak kalmış ister Protestanlığı benimsemiş olsun, her Avrupalı ulusun üst sınıfları, özellikle devlet adamları, hukukçular ve diplomatlar, bireysel olarak kendilerini bütün dinsel inançların bağlarından kurtarmaya başladılar ve sözde özgür düşünürler oldular. Yüksek çevrelerdeki bu düşünsel hareketin XIV. Louis zamanından beri Fransa'da çekinmeden boy göstermesi, 18. yüzyıl boyunca felsefe denilen şeye evrensel bir düşkünlüğün doğmasıyla sonuçlandı. Ama Voltaire, görüşleri yüzünden ya da onlara sözlü bir anlatım verdiği için değil, görüşlerini yazılarıyla bütün okuyan halka ilettiği için Fransa'da kalmanın artık güvenilirliğini yitirdiğini anlayınca, kendini İngiltere'ye attı ve Londra'daki yüksek hayatın *salonlarının* hâlâ Paris'tekilerden "daha özgür" olduğuna tanıklık etti. Gerçekten de, II. Charles mahkemesinin erkekleri ve kadınları, Bolingbroke, Walpole'lar, Hume, Gibbon ve Carles Fox, hepsi de, dinsel dogmalara karşı alışılmış bir inançsızlığı ve İngiltere'nin üst sınıfları, devlet adamları ve politikacıları tarafından ileri sürülen o çağın felsefesine genel bir katılmayı öneren adlardı. Bu dönem, dinsel otoriteye karşı aristokrat ayaklanma dönemi diye adlandırılabilir. Comte kısa bir cümleyle bu durumun ayırt edici niteliklerini göstermiştir:

"16. yüzyıldaki devrimci dönemin başlangıcından beri bu ikiyüzlülük sistemi, *bütün zihinlerin belli bir tutumdan kurtuluşuna izin vererek*, onların kitlelerin boyun eğişinin uzatılmasına yardım etmeleri gibi örtük <zımni> bir koşulla, pratikte gitgide daha incelikli bir biçimde işlenip ortaya çıkarıldı. Bu, açıkça Cizvitlerin siyasetiydi."

Bu bizi, ilk olarak Fransa'daki ve daha sonraları bütün Avrupa'daki kitlelerin, siyasal ve toplumsal özgürlük isteğinin yanı sıra, dinsel dogmalardan durmadan artan bir tiksinti duymaya başladıkları Fransız Devrimi dönemine götürür. Devletin kabul edilmiş bir kurumu olarak Hıristiyanlığın 1793 Fransız Cumhuriyet Meclisi tarafından bütünüyle ortadan kaldırılışı ve o zamandan beri, Batı Avrupa'nın neresinde halkın sesi güç kazansa orada, dinsel sınavlar ve aynı nitelikteki siyasal ve hukuki

yetersizliklerle ilgili yasaların yavaş yavaş yürürlükten kaldırılması, 1848 İtalyan hareketi ile birlikte, Avrupa'daki halk zihninin iyi bilinen yönünü yeterince anlatıyor. Bizler, dinsel otoriteye karşı demokratik ayaklanma dönemi diye nitelenebilecek bu dönemin tanıklarıyız hâlâ.

Ama Fransız Devrimi'nden beri kitleler arasında sürüp gelen ve toplumsal eşitlik için yürütülen harekette olduğu gibi sınırlanmış bulunan bu hareket, yüksek çevrelerde kilise otoritesinin yararına şiddetli bir tepki getirdi. Soylular ve din adamları zümresi, bu dünyanın ve öteki dünyanın efendileri[98] halk hareketinin kendilerini eşit ölçüde tehdit ettiğini anladılar ve bunun doğal sonucu olarak, Avrupa'nın üst sınıfları, kamu hayatındaki şüphecilikleri ni bir yana itip Devlet kiliseleri ve onların sistemleriyle dışarıdakilere karşı bir ittifak kurdular. Bu tepki en çok Fransa'da ortaya çıktı, ilkin Bonaparte döneminde ve Bourbonlar'ın yaşlı kuşağının yönetimindeki Reform dönemi boyunca. Ama Batı Avrupa'nın öteki bölgelerinde de durum pek farklı değildi. Günümüzde ise, üst sınıflarla dinsel çıkarlar arasındaki bu çarçabuk onarılmış, saldırıya ve savunmaya dönük ittifakın daha küçük bir ölçekte yenilendiğini gördük. 1830 döneminden bu yana devlet adamları, kilise denetimine karşı yeniden bir bağımsızlık ruhu ortaya koymuşlardı; ama 1848 olayları onları yine Kilise Ananın kucağına attı. Bu olayın en açık örneğini veren de yine Fransa oldu. Demokratik tufanın terörünün doruk noktasına ulaştığı 1849'da, Thiers ve De Hauranne gibi baylar ve Üniversiteliler (din adamlarına karşı tanrıtanımaz geçinmişlerdi), hayranlıkla "dinin kurtarıcısı" diye nitelenen Bay Bonaparte'ı Papa'nın saygınlığını zor yoluyla geri verme tasarısında oybirliğiyle destekliyorlardı; bu sırada Protestan İngiltere'nin, başında aşırı Protestan Russel ailesinden bir bireyin bulunduğu Whig kabinesi de aynı seferi coşkuyla onaylıyordu. Böyle süreçlerle dine eski saygınlığının kazandırılması gülünç bir şeydi. Ama işlerin kaygı uyandıran gidişi, o an için, "düzen"in çıkarı uğruna, Avrupa'nın halk adamlarının durumun

98 Lords temporal: Lordlar Kamarası'nın din adamı olmayan üyeleri. Lords spiritual: Anglikanların Lordlar Kamarası'nda sandalye sahibi olan başpiskopos ve piskoposları. (Çev.)

gülünçlüğünü anlamasına izin vermiyordu. Bu çabaları herkes için alay konusu olmaktan kurtaran buydu.

Ama öncü bir toplumsal etkisi olan sınıfların, 1792 Devrimi'nden sonra bu yüzyılın başında sahte ve ikiyüzlü olan kilise denetimine boyun eğişi, 1848'den beri çok daha güvenilmez ve yüzeysel bir duruma gelmiştir. O sınıflar, bu denetimi, ancak dolaysız siyasal çıkarlarına uygun olduğu ölçüde kabul etmektedirler. Kilise iktidarının hükümetin dünyasal silahına karşı katlandığı kesin bağımlılığın küçültücü durumu 1848'den beri eksiksiz bir biçimde ortaya çıkmıştır. Papa şu anda sahip olduğu Papalık tahtını Fransız Hükümeti'ne borçluydu. Fransız din adamları zümresi, kendi aylıkları uğruna, özgürlük ağaçlarını takdis ediyor, halkın egemenliğini ilan ediyor ve sonra da zamanın Fransız İmparatoru'nu Tanrı'nın seçilmiş aracısı ve dinin kurtarıcısı olarak resmen azizler düzeyine çıkarıyordu; o eski meşruiyet ve kralların tanrısal hakkı öğretileri, her durumda, ona uygun düşen siyasal rejimin yıkılışıyla birlikte bir kenara atılmış oluyordu. Başlarında *ex officio* <görevi dolayısıyla> dünyasal bir kraliçe bulunan ve ilerlemeleri başbakanın salık vermesine bağlı olan Anglikan din adamları zümresi <İngiliz Kilisesi>; artık genellikle bir Liberal olan ve içinde Liberal öğenin durmadan arttığı Parlamentoya halkın el uzatmasına karşı himmet ve destek bekleyen başbakan: İşte bütün bunlar, sırtını dayayacak karşı konulmaz bir halk desteği bulmak gibi normal olarak olanaksız bir durum hesaba katılmazsa, salt dinsel bağımsızlık davranışları beklemenin saçmalık olacağı bir *topluluk* oluşturuyorlar.

*MARX, Başyazı, **New York Daily Tribune**, 24 Ekim 1854.*

TANRI VE DOĞABİLİMİ

Tanrı'ya karşı, hiçbir yerde, ona inanan doğabilimcilerin yaptığından daha kötü biçimde davranılmamıştır. Materyalistler, böyle deyişler kullanmadan, yalnızca olguları açıklarlar. Bu işi önce, can sıkıcı dindar müminler onlara Tanrı'yı zorla kabul ettirmeye kalkıştıkları zaman yaparlar ve o zaman ya Laplace gibi kısa ve sert bir cevap verirler, (*Sire, je n'avais pas, etc.*)[99] ya da kendilerine kötü mallarını kazıklamaya çalışan Alman gezginci tüccarlarına Hollanda'lı tüccarların sözleri gibi daha kaba bir cevap verirler: *Ik kan die zaken niken gebruiken* <Bunlar bana yaramaz>. Bu da sorunun sonudur işte. Ama savunucularının elinde nelere katlanmak zorunda Tanrı! Jena seferinde generalleri ve subayları III. Frederick William'a nasıl davrandılarsa, modern doğabilim tarihinde de onun savunucuları Tanrı'ya karşı öyle davranıyorlar. Ordunun tümenleri birbiri ardına silahlarını bırakıyorlar, bilimin yürüyüşü önünde kaleler birer birer düşüyor, en sonunda doğanın bütün sonsuz alanı bilim tarafından fethedilinceye ve doğada Yaradan'a yer kalmayıncaya kadar. Newton Tanrı'nın "ilk itki" olmasına izin vermiş ama O'nun Güneş sistemine daha fazla karışmasını yasaklamıştı. Rahip Secchi O'nu itekleyip Güneş sisteminin dışına atıyor; gerçi bütün kilise törenlerine uyuyor ama, O'na yaratıcı eylem olarak yalnızca başlangıç nebulasını bırakıyor. Bütün alanlarda durum böyle. Biyolojide Tanrı'nın son büyük Don Kişot'u olan Agassiz, olumlu saçmayı bile Tanrı'ya yüklüyor; yalnızca gerçek hayvanları değil, soyut hayvanları da, sözgelimi balık olarak balığı da O'nun yarattığını kabul ediyor. Son olarak da Tyndall, O'nun doğa alanına girmesini büsbütün yasaklıyor ve O'nu duygusal süreçler dünyasına sürgün ediyor, yalnızca oraya karışmasına izin veriyor; çünkü ne de olsa, bütün bu şeyleri (doğayı) J. Tyndall'dan daha iyi bilen birinin bulunması gerekir! Ne kadar uzaktayız eski Tanrı'dan -gökyüzünün ve yeryüzünün Yaratıcısı, her şeyin yöneticisi Tanrı'dan-, eskiden onsuz bir tel saç

99 Napoleon "Dünyanın Sistemi"nde Tanrı'ya neden hiç yer vermediğini sorduğunda Laplace, verdiği bu cevapla ün kazanmıştır: "Ama efendim, o varsayıma hiç gereksinim duymadım ki." (Der.)

bile kımıldayamazdı yerinden.

Tyndall'ın duygusal gereksinimi hiçbir şeyi tanıtlamaz. Şövalye Grieux de kendisini ve onu tekrar tekrar satan Manon Lescaut'yu sevmek ve ona sahip olmak gereksinimsi içindeydi; onun uğruna düzenci ve pezevenk oldu. Tyndall onu suçlamak isterse, o da "duygusal gereksinim" ile cevap verir.

Tanrı - *nescio* <bilinmiyor>; ama, *ignorantia non est argumentum* <bilmemek kanıt değildir> (Spinoza).

*ENGELS, **Doğanın Diyalektiği** (1882), s. 176-78.*

DİN VE SINIF MÜCADELESİ

A. Marksistler dinle nasıl savaşırlar?

Marksizm materyalizmdir. Bu niteliğiyle de, dinin 18. yüzyılın Ansiklopedistleri ya da Feuerbach'ın materyalizmi kadar amansız bir düşmanıdır. Buna şüphe yok. Ama Marx ve Engels'in diyalektik materyalizmi, materyalist felsefeyi tarih alanına, toplumsal bilimler alanına uygulayarak Ansiklopedistlerden ve Feuerbach'tan ileriye gider. Dinle savaşmalıyız; bu, *bütün* materyalizmin ve sonuç olarak Marksizmin başlangıç ilkesidir. Ama Marksizm başlangıç ilkelerinde takılıp kalan materyalizm değildir. Marksizm daha ileri gider; şöyle der: Dinle *nasıl* savaşacağımızı *bilmemiz* ve bunun için de, kitleler arasında imanın ve dinin kaynağını *materyalist yoldan* açıklamamız gerekir. Dine karşı savaş soyut ideolojik öğütlerle sınırlandırılmamalı ya da böyle öğütlere indirgenmemelidir. Savaş, dinin toplumsal köklerini ortadan kaldırmayı amaçlayan sınıfsal hareketin somut pratik çalışması ile bağlantılı olmalıdır. Din neden kent proletaryasının geri kalmış bölümleri, yarı-proletaryanın geniş bölümleri ve bütün köylü kitlesi üzerinde egemenliğini sürdürür? Halkın bilgisizliği yüzünden, diye cevap verir burjuva ilericileri, radikalleri ve burjuva materyalistleri. Ve böylece, kahrolsun din, yaşasın tanrıtanımazlık! Tanrıtanımaz görüşleri yaymak ana görevimizdir. Marksistler bunun doğru olmadığını, yüzeysel bir görüş ve dar burjuva kültürcülüğü olduğunu söylerler. Bu görüş, dinin köklerini yeterince derin bir biçimde açıklamaz; onları materyalistçe değil, idealistçe açıklar. Çağdaş kapitalist ülkelerde bu kökler, temel olarak *toplumsal*dır. Bugün dinin en derin kökü, çalışan kitlelerin toplumsal ezilişi ve her gün, her saat emekçi halka en korkunç acıyı ve en vahşi işkenceyi, savaşlar, depremler, vb. olağanüstü olayların çektirdiğinden bin kez daha şiddetlisini çektiren kapitalizmin kör güçleri karşısındaki görünüşte çaresizliğidir. "Korku tanrıları yarattı." Sermayenin kör gücünün korkusu: kör, çünkü halk kitlelerince önceden kestirilemez. Hayattaki her adımda proleterleri ve küçük mülk sahibini "birdenbire", "umulmadık", "rastlantısal" yıkım, yok olma, yoksulluk, orospuluk ve açlıktan ölüm gibi acılar vermekle tehdit eden ve bu acıları çektiren bir güç... Materyalistin, bir ana okulu

materyalisti olarak kalmak istemiyorsa, en başta zihninde tutması gereken, çağdaş dinin *kökü* budur işte. Kitleler dinin bu *kökeni* ile, bütün biçimleriyle *sermayenin egemenliğine* karşı, birleşmiş, örgütlü, planlı ve bilinçli bir yolla savaşmasını kendileri öğrenmedikçe; hiçbir eğitsel kitap, kapitalizmdeki yıpratıcı didinme tarafından ezilen ve kapitalizmin kör yıkıcı güçlerinin insafına bırakılmış kitlelerin kafasından dini söküp atamaz.

LENİN, "İşçi Partisinin Dine Karşı Tutumu" (1909), ***Seçme Eserler,*** *c. XI. s. 666.*

B. Sosyalizm, tanrıtanımazlık ve dinsel özgürlük

Din, başkalarının çıkarları için sürekli didinmenin, muhtaçlığın ve yalıtılmanın ezdiği halk kitleleri üzerindeki baskısını her yerde duyuran manevi baskı biçimlerinden biridir. Nasıl bir vahşinin doğaya karşı mücadelesindeki güçsüzlüğü, kaçınılmaz olarak tanrılara, şeytanlara, mucizelere ve benzerlerine inancı doğurursa, sömürülen sınıfların sömürücülere karşı mücadeledeki güçsüzlüğü de, mezarın ötesinde daha iyi bir hayatın varlığı inancını doğurur. Din, bütün hayatı boyunca didinip duran ve muhtaçlıktan acı çeken insanı, öteki dünyada ödüllendirme umuduyla avutarak, bu dünyada ona alçakgönüllülüğü ve sabrı öğretir. Başkalarının emeğiyle yaşayanlara ise, sömürücü olarak geçmiş bütün hayatları için çok ucuz bir haklı çıkmayı sunarak, bu dünyada hayırseverliği öğretir ve onlara, uygun bir fiyatla, öteki dünyanın mutluluğuna giriş biletlerini satar. Din, halkın afyonudur. Din, sermayenin kölelerinin kendi insani biçimlerini ve bir parça insanca bir hayat isteklerini bastırdıkları bir çeşit manevi tuzaktır.

Ama köleliğini anlamış ve kurtuluşu için savaşmaya kalkmış bir köle, artık yarı yarıya köledir. Büyük ölçekli fabrika sanayininin yetiştirdiği ve kent hayatının eğittiği günümüzün sınıf bilincine sahip işçisi, dinsel boş inançları aşağılayarak reddeder, cenneti rahiplerle burjuva ikiyüzlülere bırakır ve burada, yeryüzünde daha iyi bir hayat için savaşır. Modern proletarya, dinsel karanlığa karşı mücadelede bilimin yardımını sağlayan ve işçileri, yeryüzünde daha iyi bir hayat uğruna gerçek bir savaş için bir araya getirip

kaynaştırarak, öteki dünyadaki hayata inanmaktan kurtaran Sosyalizme doğru yaklaşıyor.

Dinin özel bir iş olduğu ilan edilmelidir. Sosyalistlerin din karşısındaki tutumunu alışılmış biçimde dile getiren sözlerdir bunlar. Ama bu sözcüklerin, yanlış anlamaya yer bırakmayacak bir kesinlikte tanımlanması gerekir. Devlet söz konusu olduğu sürece, dinin özel bir iş olmasını istiyoruz; ama partimiz söz konusu olduğu sürece, hiçbir durumda dini özel bir iş olarak göremeyiz. Devletin dinle uğraşmaması gerekir, dinsel kuruluşların devlet iktidarı ile hiçbir bağlantısı olmamalıdır. Herkes istediği dine inandığını açıklamakta ya da hiçbir dine inanmamakta, yani, genellikle her sosyalist gibi bir tanrıtanımaz olmakta kesinlikle özgür olmalıdır. Yurttaşlar arasında dinsel inançları yüzünden haklarına ilişkin hiçbir ayrım yapılamaz. Yurttaşların dinsel inançlar ile ilgili her şeyi, bütün resmi belgelerden kayıtsız koşulsuz silinmelidir. Bir devlet kilisesine kesinlikle hiçbir yardım yapılmamalıdır, kiliseye ve dinsel kuruluşlara hükümet fonlarından hiçbir yardım verilmemeli ve böylece bunlar, kesinlikle özgür ve devletten bağımsız dernekler, aynı düşünceleri paylaşan yurttaşların dernekleri durumuna gelmelidir. Kilisenin devletle ve Rus yurttaşlarının devlet kilisesiyle feodal bir bağımlılık içinde bulunduğu, ortaçağ engizisyon yasalarının (bugüne kadar ceza yasalarımızda kalmıştır bunlar), halkı inançları ve inançsızlıkları yüzünden kovuşturmaya uğratan, insan vicdanına zorbaca saldıran hükümet görevlerini ve hükümet gelirlerini devlet-kilise tuzağının dağıtımı ile birleştiren yasaların var olduğu ve uygulandığı utanç verici geçmişe, ancak bu istemlerin eksiksiz gerçekleşmesi bir son verebilir. Kilisenin devletten bütünüyle ayrılması: Sosyalist proletaryanın modern devlete ve kiliseye ilişkin isteği budur işte...

Sosyalist proletaryanın partisi söz konusu olduğunda, din özel bir iş değildir. Partimiz, işçi sınıfının kurtuluşu için savaşan, sınıf bilincine sahip, öncü savaşçıların bir birliğidir. Böyle bir birliğin, dinsel inançlar biçimine girmiş aydınlanmamaya ve bilgisizliğe karşı kayıtsız kalmaması gerekir. Kilisenin devletten bütünüyle ayrılmasını, dinsel karanlığa karşı salt ideolojik, yalnızca ideolojik silahla, yazılı ve sözlü propagandamızla savaşabilmek için istiyoruz. Birliğimizi, Rus Sosyal Demokrat İşçi Partisi'ni kurmamızın

bir nedeni de, işçilerin her türlü dinsel aptallaştırılmasına karşı savaş vermektir. Demek ki, bizim için ideolojik savaş özel bir iş değil, partinin ve proletaryanın genel bir işidir.

Peki, durum böyleyse, neden programımızda tanrıtanımaz olduğumuzu ilan etmiyoruz? Neden Hıristiyanları ve öteki Tanrıya inananları partimize almayı reddetmiyoruz.

Bu soruya verilecek cevap, din karşısındaki burjuva-demokrat tutumla sosyaldemokrat tutum arasındaki çok önemli bir farkı açıklamaya yarayacaktır.

Bizim programımız tümüyle bilimsel dünya görüşüne, yani materyalist dünya görüşüne dayanır. Dolayısıyla bizim programımızın açıklanması, zorunlu olarak, dinsel bilgisizliğin doğru tarihsel ve iktisadi köklerinin açıklanmasını içerir. Bizim propagandamız, zorunlu olarak, tanrıtanımazlığın propagandasını içerir; şimdiye kadar feodal-otokratik hükümetin tam anlamıyla yasakladığı ve baskı altına aldığı uygun bilimsel yazının yayımlanması, artık parti çalışmamızın dallarından birini oluşturmalıdır. Anlaşılan, bundan böyle, Engels'in bir zamanlar Alman Sosyalistleri'ne verdiği öğüdü tutmak, yani 18. yüzyıl Fransız aydınlanmacılarının ve tanrıtanımazlarının yazınını dilimize çevirmek ve geniş ölçüde yaymak zorunda kalacağız.

Ama bu konuda, burjuva radikal demokratların sık sık yaptığı gibi, din sorununu sınıf mücadelesinden ayrı olarak, "akıl" açısından tartışmak gibi soyut ve idealistçe bir yanılgıya hiçbir durumda düşmemeliyiz. İşçi sınıfı kitlelerinin sonu olmayan ezilişine ve aptallaştırılmasına dayanan bir toplumda, dinsel önyargıların salt aşılama <telkin> yoluyla yok edilebileceğini düşünmek saçmadır. İnsanlık üzerindeki dinsel boyunduruğun yalnızca toplumdaki iktisadi boyunduruğun bir ürünü ve yansıması olduğunu unutmak, burjuva dar kafalılığı olur. Proletarya, kapitalizmin karanlık güçlerine karşı verdiği kendi mücadelesi tarafından aydınlatılmamışsa, hiçbir kitap ya da öğüt aydınlatamaz onu. Ezilen sınıfın yeryüzünde bir cennet yaratmak için giriştiği bu gerçekten devrimci mücadelesindeki birlik, bizim için, proleterler arasında gökyüzündeki bir cennet hakkında var olabilecek bir görüş birliğinden daha önemlidir.

İşte bunun için programımızda tanrıtanımazlığımızı ilan

etmiyoruz ve ilan etmememiz gerekir; işte bunun için hâlâ eski boş inançların belli kalıntılarını saklı tutan proleterlerin partimize yaklaşmasını yasaklamıyoruz ve yasaklamamalıyız. Her zaman bilimsel bir görüş aşılayacağız, "Hıristiyanlar"ın tutarsızlığı ile savaşmamız için gereklidir bu; ama din sorununa hak etmediği bir önem verilmesi gerektiği, bütün siyasal önemlerini hızla yitiren ve iktisadi gelişme sayesinde hızla hurda yığınına atılan önemsiz görüşler ya da deli saçmaları uğruna, gerçekten devrimci iktisadi ve siyasal mücadelenin güçlerinin bölünmesine razı olmamız gerektiği anlamına gelmez.

LENİN, "Sosyalizm ve Din" (1905), ***Seçme Eserler,*** *c. XI. s. 658-62.*

BÖLÜM VII

Ahlakbilim

Sınıfları ve sınıf uyuşmazlıkları ile birlikte eski burjuva toplumunun yerine, her insanın özgür gelişiminin, insanların tümünün özgür gelişiminin koşulu olduğu yeni bir toplum kuracağız.

MARX ve ENGELS, ***Komünist Manifesto*** *(1848), s. 31.*

Giriş

Marksizm, hem hiçbir ahlakbilimi olmamakla, hem de kendi iktisadi ve siyasal teorilerini ahlaki düşüncelerin yönlendirmesine ve renklendirmesine izin vermekle suçlanmıştır. Marx, Engels ve Lenin, ahlak teorisi üzerine pek az şey yazdılar; ancak, ahlaki yargılar ve ahlak teorileri onların yazılarında her zaman alttan alta anlaşılır.

Marksizm topluma bilimsel yaklaşımı oluşturduğuna inanır ve aynı zamanda bir ahlakbilimi -iyi ve kötü, doğru ve yanlış, ileri ve geri ile ilgili bir teorisi- olduğunu seve seve kabul eder. Marx ve Engels, 1840'ların ortalarında, ütopyacı sosyalizmden tek çıkış yolunun, sosyalizmin temellerini ahlaki yargılardan kurtarıp kapitalizmin ve genel olarak toplumsal-iktisadi tarihin bilimsel bir çözümlemesine dönüştürmek olduğunu ileri sürmüşlerdi. Ütopyacıların ahlaki konumuna karşı çıkıyorlardı; ama "ahlaki" olduğu için değil, bilimsel olarak temellendirilmediği için.

Engels, kırk yıl sonra Marx'ın *Felsefe'nin Sefaleti*'nin ilk Almanca baskısına yazdığı önsözde (s. 12-13) bu sorunu açıklamayı amaçlıyordu. Burjuva iktisadının yasaları altında ürünün en büyük bölümünün onu üreten işçilere ait olmayışının adaletsiz bir şey olduğunu söylersek, iktisat hakkında hiçbir şey söylememiş, yalnızca ahlaki duygularımızı dile getirmiş oluruz. İşte bunun için, diye devam ediyordu, Marx "komünist isteklerini buna [ahlaki duygular] değil, kapitalist üretimin kaçınılmaz çöküşüne dayandırmıştı..." Kısacası Marx, kapitalizmin "ahlakdışı oluşunu" değil, onun içinde bulunan ve ona son verecek olan çelişmeleri irdeliyordu. Onun

Kapital'deki amacı, artı değer hakkında kötü diye bir yargıya varmak değil, artı değerin -basit bir iktisadi olgu olduğuna inandığı- ödenmemiş emekten başka bir şey olmadığını göstermekti.

Burada hemen, ahlak ve iktisat gibi iki alan hiç birbirine bitişir mi, sorusu ortaya çıkıyor. Engels, tam anlamıyla bilimsel iktisadi bir görüş açısından, kapitalizmde işçilerin adaletli olmayan payından söz etmenin yanlış olabileceğini kabul eder. "Ama" diye sürdürür kanıtlamasını, "iktisadi bakımdan doğru olmayan bir şey, dünya tarihi açısından doğru olabilir." Ve ekler: "Eğer kitlenin ahlak bilinci, kölelik ve köle emeği için yaptığı gibi, bir iktisadi olgunun adaletsiz olduğunu bildirirse; bu, olgunun kendisinin yaşamını doldurduğunun, bir öncekinin dayanılmaz ve savunulmaz duruma gelmesi yüzünden başka iktisadi olguların ortaya çıkmış olduğunun bir kanıtıdır. Demek ki, çok doğru bir iktisadi içerik, bilimsel iktisadi yanlışlığın ardında gizlenebilir."

Ahlaki yargılarla bilimsel çözümlemelerin birliğinin yalnız tarihsel süreçte bulunabileceğine inanır Marksistler. Bu yüzden, sosyalizmin ahlaki bakımdan üstün olduğuna kesinlikle inansalar bile, yalnız ahlaki temeller üzerinde kapitalizmi lanetleyip sosyalizmi övmeyi reddederler. Farklı iktisadi biçimler, ahlaki nedenlerle değil, yaşam araçlarının üretim ve dağıtımını yürütmede az çok başarılı oldukları için birbirlerini izlerler. Ahlaki yargılar tarihsel gelişim içinde belirli nedenlerle değişmekle birlikte ahlaki yargılar için tek anlamlı temelin doğanın, insanın ve insanın toplumsal ilişkilerinin çözümlenmesinde bulunması gerekir.

Bu bölümdeki yol gösterici düşüncelerin kimileri şunlardır: Adalet düşüncesi, "sonsuz adalet", metaların üretimini düzenlemez, üretim biçiminden çıkarılır; proletaryayı kapitalizme karşı mücadeleye yönelten, böyle düşünceler kitleler adaletsizlikten ve yanlışlıktan acı çektiklerine inandırıldığı zaman güç kazansalar bile, adalet ya da doğruluk gibi düşünceler değil, kendi gerçek gereksinimleri ve çıkarlarıdır. Ölümsüz olan hiçbir ahlaki doğru ve hiçbir mutlak evrensel iyi yoktur. Kapitalist ahlak, bütün öteki egemen sınıfların ahlakı gibi, kendi sınıfsal çıkarını zorunlu olarak evrensel iyi ile özdeşleştirir; bütün ahlaki kavramlar ve sistemlerin özgül bir tarihsel kökeni vardır ve bunlar toplumun belli biçimleriyle bağıntılıdır. Komünist ahlak, tarihsel gelişimin bu

döneminde olabilecek en yüksek ahlaktır; çünkü, kapitalist sömürünün ortadan kaldırılması ve gelişen üretim güçlerinin üretim ilişkilerinin koyduğu ayak bağlarından kurtarılması ile toplumu daha yüksek bir düzeye çıkarabilecek tek sınıfın gereksinimlerini ve çıkarlarını temsil eder.

Marksistler, ahlakbilimi tarih sürecine dayandırmanın, onu tek olanaklı kaynağından -insanın doğadaki ve toplumdaki hayatından- çıkarmak olduğuna inanırlar. Eğer o hayat gitgide daha büyük bir özgürlüğe doğru bir ahlaki süreç ortaya koyuyorsa, bu yalnızca, insanlar zorunlu olarak doğaya ve kendi aralarındaki toplumsal ilişkilere daha etken bir biçimde egemen olmayı amaçladıkları için böyledir. Demek ki Marksist ahlakbilim, "adalet"i, "iyi"yi ve "doğru"yu insanın doğa ile ilişkisi ve bu ilişkiyi kendi evrimleşen amaçlarına daha iyi hizmet eder duruma getirmek için giriştiği tarihsel mücadelesinin terimleriyle, gelişmeyle ilgili kavramlar olarak görür.

Elbette, kapitalizmden komünizme geçiş sürecinin iktisadi iniş-çıkışları kadar, ahlaki iniş-çıkışların olmayacağına ilişkin hiçbir kesin güvence yoktur. SSCB'de bunların her ikisine de rastlandığı olmuştur; ama sosyalizmde doğrudan sapmalar ve adaletin yanıltılması, zorunlu olarak, toplumun yaşamını sürdürmesi için giderilmesi gereken engeller durumuna gelir ve çok daha az ortaya çıkar.

Marksistler, ahlak ve maneviyatı bilmezlikten gelmek yerine, onu bütün önceki toplumlarda olduğundan daha yüksek bir düzeye çıkarırlar. Maneviyat ve ahlakla ilgili düşünceler çiftlikte, fabrikada, büroda her günkü sorunlar içinde bulunur; salt tapınma gününde kullanılmak üzere saklanan buyruklar değildir bunlar. Komünizme geçişe yönelen en gelişmiş sosyalist ülkeler, yalnızca yüksek bir üretim düzeyinin değil, onun kadar, yüksek bir genel ahlak düzeyinin de gerekli olduğunu görüyorlar. Yaygın "komünist insan" kavramı pek çok nitelikleri kapsar: İktisadi zorlama olmadan çalışma isteği; toplumun refahını sınırlı bireysel çıkarların önüne koyma yeteneği; üreticilere ve emeğin ürünlerine saygı; kişinin doğuştan gelen yeteneklerini ve güçlerini, salt kişisel tatmin ve saygınlık için değil, bütün toplumun maddi ve kültürel varlığını geliştirmek için bir araç olarak, eksiksiz biçimde geliştirme çabası

bu nitelikler arasındadır. Kapitalist dünyadaki çoğu insana, böyle erkeklerin ve kadınların var olabileceği düşüncesi bir ütopyacının düşü gibi görünür. Marksistler içinse bu, bütün bir toplum ve tarih teorisinin mantıki ve ahlaki bir sonucudur.

AHLAKIN SINIFSAL DOĞASI

İyi ve kötü kavramları, ulustan ulusa ve çağdan çağa o kadar çeşitlenme göstermiştir ki, çoğu zaman birbirinin doğrudan doğruya karşıtı olmuştur. Ama birisi kalkıp, iyi kötü değildir, kötü de iyi değildir; iyi kötüyle karıştırılırsa bütün ahlak sona erer ve herkes dilediğini yapar, diye karşı çıkabilir... Ama sorun bu kadar basitçe geçiştirilemez. Böylesine kolay bir iş olsaydı bu, kuşkusuz iyi ve kötü üzerine hiçbir tartışma olmayacaktı; herkes neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilecekti. Ama bugün işler nasıl? Hangi ahlak aşılanıyor bize? İlkin, geçmiş inanç dönemlerinden kalan Hıristiyan feodal ahlak var ve bu da iki ana alt bölüme ayrılıyor: Katolik ve Protestan ahlakı. Onlar da kendi aralarında, Cizvit-Katolik ve Ortodoks-Protestan alt bölümlerinden kabaca "ileri" ahlaklara kadar daha başka alt bölümlere ayrılıyor. Bunların yanı sıra, çağdaş burjuva ahlakını ve onunla birlikte geleceğin proleter ahlakını buluyoruz; böylece, yalnız en gelişmiş Avrupa ülkelerinde, geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek, aynı zamanda ve birbirinin yanı sıra yürürlükte olan üç büyük ahlak teorisini sağlar. Öyleyse hangisi doğru bunların? Mutlak geçerliği olmak anlamında, hiçbiri; ama elbette şimdiki zamanda dayanıklı öğelerin en çoğunu içeren ahlak, şimdiki zamanın yakılışını ve geleceği temsil eden ahlaktır, yani proleter ahlaktır.

Ama modern toplumun üç sınıfının, feodal aristokrasi, burjuvazi ve proletaryanın, her birinin kendi özel ahlakının olduğunu gördüğümüz zaman, yalnızca, insanların bilinçli ya da bilinçsiz olarak kendi ahlaki düşüncelerini, son çözümlemede, sınıfsal durumlarının temeli olan pratik ilişkilerden -üretim ve değişim yaptıkları iktisadi ilişkilerden- çıkardıkları sonucuna varırız.

Ama gene de yukarıda sözü edilen üç ahlak teorisinde ortak olan çok şey vardır. Dışsal olarak saptanmış bir ahlakın, hiç değilse bir bölümü değil midir bu? Bu ahlak teorileri aynı tarihsel gelişimin üç farklı aşamasını temsil ederler ve dolayısıyla ortak bir tarihsel geçmişleri vardır; işte yalnız bu nedenle, zorunlu olarak, birçok ortak yönleri bulunmaktadır. Hatta daha da fazla. İktisadi gelişimin benzer ya da hemen hemen benzer aşamalarında, ahlak kuramları zorunlu olarak az ya da çok birbiriyle uyum içindedir.

Taşınabilir nesneler üzerindeki özel mülkiyetin geliştiği andan başlayarak, bu özel mülkiyetin var olduğu bütün toplumlarda şu ahlak yasasının ortak olması gerekir: Çalmamalısın! Böylelikle bu yasa ölümsüz bir ahlak yasası mı olur? Kesinlikle hayır. Çalma güdüsünün yok edildiği, dolayısıyla olsa olsa yalnızca delilerin hırsızlık edebileceği bir toplumda, "çalmamalısın" diyen ölümsüz doğruyu ciddi ciddi ilan etmeye kalkan ahlak öğretmeniyle ne kadar alay edilirdi!

Demek ki, herhangi bir ahlaki dogmayı, ahlak dünyasının da, tarihi ve uluslar arasındaki farkları aşan kendi sürekli ilkeleri olduğu bahanesiyle, ölümsüz, kesin ve değişmez bir ahlak yasası olarak bize zorla kabul ettirmeye yönelik her girişimi reddediyoruz. Tam tersine, daha önceki bütün ahlak teorilerinin, son çözümlemede, toplumun o belirli dönemde ulaşmış bulunduğu iktisadi aşamanın ürünü olduğunu ileri sürüyoruz. Toplum şimdiye kadar sınıf uzlaşmazlıkları içinde hareket ettiği gibi, ahlak da her zaman bir sınıf ahlakıydı; ya egemen sınıfın üstünlüğünü ve çıkarlarını haklı gösteriyor ya da ezilen sınıf yeterince güçlenir güçlenmez, bu egemenliğe karşı bir başkaldırmayı ve ezilenlerin gelecekteki çıkarlarını temsil ediyordu. Bu süreç içinde, genel olarak, insan bilgisinin bütün öteki dallarında olduğu gibi, ahlakta da ilerleme olduğundan şüphe edilemez. Ama henüz sınıf ahlakının ötesine geçmiş değiliz. Sınıfsal uzlaşmazlıkları ve onların düşüncedeki kalıntılarını aşan, gerçekten insani bir ahlak, sadece sınıf çelişmelerinin üstesinden gelmekle kalmayıp, pratik hayatta onları unutan bir toplum aşamasında ancak olanaklı duruma gelir.

İdeoloğumuz istediği kadar evirip çevirsin, kapıdan kovduğu tarihsel gerçeklik pencereden gelecektir; o bütün zamanlar ve bütün dünyalar için geçerli bir ahlak ve hukuk öğretisi kurduğunu düşünse de, gerçekte, yalnızca zamanının tutucu ya da devrimci eğilimlerinin bir görüntüsünü -gerçek temelinden koparıldığı için çarpıtılmış ve bir içbükey aynadaki yansıma gibi başının üstünde duran bir görüntüsünü- yaratmaktadır.

*ENGELS, **Anti-Dühring** (1878) s. 103-105; 107.*

FEUERBACH: AŞK VE MUTLULUĞUN ARDINDAN KOŞMA

Ahlak söz konusu olduğunda Hegel'e oranla Feuerbach'ın hayret edilecek yoksulluğu yeniden çarpıcı bir duruma gelir. Hegel'in ahlakbilimi ya da ahlak öğretisi hukuk felsefesidir ve şunları kapsar: (1) soyut hukuk; (2) ahlaklılık; (3) ahlak <nesnel ahlak>, bu da aileyi, sivil toplumu ve devleti içine alır. Burada biçim ne kadar idealistse, içerik o kadar gerçekçidir. Ahlakın yanı sıra bütün hukuk, iktisat, siyaset alanı burada yer alır. Feuerbach'ta durum bunun tam tersidir. İnsandan yola çıktığı için biçimde gerçekçidir o; ama insanın içinde yaşadığı dünyadan kesinlikle söz edilmez; bu yüzden de bu "insan" onun din felsefesinde büyük yer tutan aynı soyut insan olarak kalır. Çünkü bu insan bir kadından doğmamıştır; bir krizalitten (kozadan) çıkar gibi, tektanrıcı dinlerin Tanrısından çıkmıştır. Bu yüzden, tarihsel olarak yaratılmış ve tarihsel olarak belirlenmiş gerçek bir dünyada yaşamaz. Gerçi öteki insanlarla ilişkisi vardır ama, onların her biri de kendisi kadar soyuttur. Din felsefesinde hâlâ erkekler ve kadınlarla karşılaşıyorduk ama ahlakbiliminde bu son fark da ortadan kalkıyor. Feuerbach uzun aralarla şöyle cümleler söylüyor kuşkusuz: "Bir insan, sarayda başka, kulübede başka düşünür." "Açlık ve sefalet yüzünden gövdende özlü bir besin yoksa, kafanda ya da yüreğinde de özlü bir şey yoktur." "Siyaset bizim dinimiz olmalıdır." vb. Ama Feuerbach'ın bu değinmelerle herhangi bir şey yapabilecek gücü yoktur kesinlikle. Bu cümleler salt mecaz olarak kalır ve Starcke [100] bile, Feuerbach için siyasetin aşılmaz bir sınır oluşturduğunu ve "toplumun biliminin, sosyolojinin, onun gözünde *terra incognita* [bilinmeyen ülke]" olduğunu söyler.

Bu yüzden, Feuerbach'ın bize ahlak üzerine söyledikleri ancak son derece cılız olabilir. Mutluluk yönelişi insanda doğuştan vardır ve dolayısıyla her türlü ahlakın temelini oluşturmalıdır. Ama mutluluk yönelişi, iki düzeltmeye bağlı tutulur. Birincisi, eylemimizin

[100] Engels'in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* adlı eseri, 1886'da *Die Neue Zeit*'a yazdığı iki makalenin gözden geçirilmiş biçimidir. Engels bu yazılarda, C. N. Starcke'ın *Ludwig Feuerbach* adlı kitabının eleştirel bir çözümlemesini yapıyordu. (Der.)

doğal sonuçları tarafından; sarhoşluktan sonra keyifsizlik gelir, alışkanlık olmuş aşırılığı hastalık izler. İkincisi, eylemimizin toplumsal sonuçları tarafından; başka insanların da benzer mutluluğa yönelişlerine saygı göstermezsek, onlar da kendilerini savunacaklar ve bizim kendi mutluluk yönelişimize karışacaklardır.

Sonuç olarak, yönelişimizi tatmin edebilmek için, davranışımızın sonuçlarını doğru bir biçimde değerlendirecek bir durumda olmamız ve başkalarına da mutluluğu amaçlamak için eşit hak tanımamız gerekiyor. Kendimize ilişkin olarak ussal bir kendini kısıtlama ve başkalarıyla ilişkilerimizde de, aşk -yine aşk-; bunlar Feuerbach'ın ahlakının temel yasalarıdır bütün öteki yasalar bunlardan türetilir. Feuerbach'ın en ustalıklı sözleri de, Starcke'ın en güçlü övgüleri de bu birkaç önermenin güçsüzlüğünü ve yüzeyselliğini gizleyemez.

Birey sadece kendisiyle ilgileniyorsa, mutluluk yönelişini ancak pek seyrek olarak tatmin edebilir ve bu, hiçbir durumda, kendisinin de başkalarının da yararına olmaz. Oysa bu yöneliş, dış dünya ile ilgilenmeyi; gereksinimleri karşılayacak araçları, yani geçim araçlarını, karşı cinsten bir bireyi, kitapları, konuşmayı, tartışmayı, eylemi, kullanmak ve çalışmak için araçları gerektirir. Feuerbach'ın ahlakı, ya bu tatmin araçlarının ve nesnelerinin her bireye doğal olarak verildiğini varsayar ya da yalnızca uygulanamayacak iyi öğütler sunar ve bu yüzden o araçları olmayanlar için beş para etmez. Feuerbach kendisi de bunu şu kuru sözlerle belirtiyor: "Bir insan sarayda başka, kulübede başka düşünür. Açlık ve sefalet yüzünden gövdende özlü bir besin yoksa, kafanda ya da yüreğinde de özlü bir şey yoktur."

Mutluluğun ardından koşmada başkalarının da eşit hakkı olması konusunda işler daha mı iyi sanki? Feuerbach bu iddiasını mutlak olarak, bütün zamanlarda ve bütün koşullarda geçerliymiş gibi koyuyordu. Ama bu ne zamandan beri geçerli olmuştur? İlkçağda kölelerle efendiler arasında ya da ortaçağlarda toprak köleleriyle baronlar arasında, mutluluğun ardından koşmada eşit hak gibi bir şey hiç söz konusu olmuş mudur acaba? Ezilen sınıfın mutluluk yönelişi acımasızca ve "yasalar" ile egemen sınıfın çıkarlarına feda edilmemiş midir? Evet, bu durum gerçekten ahlakdışıydı; ama şimdilerde hak eşitliği tanınmıştır, denilecek. Tanınmıştır ama,

lafta kalmıştır; çünkü burjuvazi, feodalizme karşı savaşında ve kapitalist üretimin gelişmesinde, bütün zümre ayrıcalıklarını, yani kişisel ayrıcalıkları ortadan kaldırmak ve ilkin özel hukuk alanında, sonra da yavaş yavaş devlet hukuku alanında bütün bireylerin yasa önünde eşitliğini tanımak zorundaydı. Ama mutluluk yönelişi, ancak çok küçük bir ölçüde düşünsel araçlarla gerçekleşir. En büyük ölçüde maddi araçlarla gerçekleşir ve kapitalist üretim, eşit hakları olanların büyük çoğunluğunun ancak yaşamaları için gerekli olanı almasını sağlamaya dikkat eder. Dolayısıyla kapitalist üretimin, çoğunluğun "mutluluğun ardından koşmadaki eşit hakkı"na gösterdiği saygı -o da gösterirse- köleciliğin ya da toprak köleciliğinin gösterdiği saygıdan pek fazla değildir. Mutluluğa giden zihni araçlar konusunda, eğitsel araçlar konusunda daha mı iyi durumdayız sanki?...

Ya aşk! Evet, Feuerbach'ta aşk, her yerde ve her zaman pratik hayatın bütün güçlüklerini alt etmeye yardımcı olması gereken büyüleyici tanrıdır ve üstelik bunu, çıkarları taban tabana karşıt sınıflara bölünmüş bir toplumda yapacaktır. Bu noktada, felsefenin devrimci karakterinin son kalıntısı da yok oluyor ve geriye, kala kala şu eski nakarat kalıyor: Birbirinizi seviniz -cinsiyet ya da zümre ayrımı gözetmeden birbirinizin kollarına atılınız-; evrensel bir uzlaşma âlemi.

Kısacası, Feuerbach'ın ahlak teorisi, kendinden öncekilerin tümünden farksızdır. Bütün dönemlerde, bütün halklara ve bütün koşullara uydurulmak için tasarlanmıştır ve işte kesinlikle bu nedenle, hiçbir zaman ve hiçbir yerde uygulanma olanağı yoktur. Gerçek dünya söz konusu olduğunda, Kant'ın kesin buyruğu <categorical imperative> kadar güçsüz kalır. Gerçekte, her sınıfın hatta her mesleğin kendine özgü bir ahlakı vardır ve bu ahlak bile, ceza görmeden çiğnenebildiği her zaman çiğnenir. Herkesi birleştirmesi gereken aşk ise, savaşlarda, çekişmelerde, davalarda, aile kavgalarında, boşanmalarda ve olabilecek her sömürüde kendini göstermektedir.

Peki, Feuerbach'ın yarattığı bu güçlü itki nasıl oldu da, kendisi için bu kadar verimsiz kaldı? Şu basit nedenle ki, Feuerbach, öldüresiye nefret ettiği soyutlama alanından çıkıp yaşayan gerçeklik alanına geçmeyi hiçbir zaman beceremez. Doğaya ve insanlığa

sıkı sıkıya sarılır ama onda doğa ve insanlık sadece sözcük olarak kalır. Ne gerçek doğa, ne de gerçek insan hakkında belirgin bir şey söyleyebilir bize. Ama Feuerbach'ın soyut insanlarından gerçek yaşayan insanlara, ancak onları tarihe katılan kişiler olarak görmekle varılabilir. Feuerbach'ın direndiği de budur işte ve bunun içindir ki, anlamadığı 1848 yılı onun için yalnızca gerçek dünyadan kesin bir kopma ve kendi kabuğuna çekilme anlamını taşıyordu. Bunun başlıca sorumluluğu, yine, onu sefalet içinde çürüyüp gitmeye mahkûm eden Almanya'nın o zamanki koşullarındadır.

Ne var ki, Feuerbach'ın atmadığı adımın atılması zorunluydu. Feuerbach'ın yeni dininin özünü oluşturan soyut insana tapmanın yerine, gerçek insanın ve onun tarihsel gelişiminin bilimini koymak zorunluydu. Feuerbach'ın görüşünün Feuerbach'ın da ötesinde geliştirilmesi işi, Marx tarafından 1845'te *Kutsal Aile*'de başlatıldı.

ENGELS, ***Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*** *(1888), s. 36-41.*

EŞİTLİK DÜŞÜNCESİNİN EVRİMİ

Bütün insanların, insan olarak ortak bir şeye sahip oldukları ve dolayısıyla, bu ortak karakteristik sürüp gittiği ölçüde eşit oldukları düşüncesi kuşkusuz çok eskidir. Ama çağdaş bir istek olan eşitlik isteği, bundan tümüyle farklıdır; bu daha çok insanlığın o ortak karakteristiklerinden, insanların insan olarak o eşitliğinden, bütün insanlar için ya da en azından bir devletin bütün yurttaşları ya da bir toplumun bütün üyeleri için eşit siyasal ya da toplumsal statü isteği çıkarmaktan başka bir şey değildir. Başlangıçtaki göreli eşitlik kavramının insanların devlet ve toplum içinde eşit haklara sahip olması gerektiği sonucuna götürmesinden önce, hatta bu sonucun doğal ve kendi kendini açıklayan bir şey olarak görünebilmesinden önce, binlerce yıl geçmesi gerekiyordu; bu binlerce yıl geçmiştir. En eski ilkel topluluklarda hak eşitliği, olsa olsa topluluğun üyeleri için vardı; kadınlar, köleler ve yabancılar doğal olarak bu eşitliğin dışında bırakılıyorlardı. Yunanlılar ve Romalılarda insanlar arasındaki eşitsizlik, herhangi bir eşitlik biçiminden çok daha büyük önem taşıyordu. Yunanlılarla barbarların, özgür insanlarla kölelerin, yurttaşlarla bağımlı olanların, Roma yurttaşları ile Roma uyruklarının (kapsamlı bir terim kullanılırsa) siyasal eşitliğe sahip olmaları gerektiği, eskilere, zorunlu olarak ahmakça bir şey gibi görünüyordu. Roma İmparatorluğu'nda, özgür insanlarla köleler arasındaki ayrım dışında, bütün bu ayrımlar yavaş yavaş ortadan kalktı; bu yolla, en azından özgür insanlar için Roma Hukuku'nun -özel mülkiyete dayanan hukukun, bildiğimiz en eksiksiz olgunlaşmasının- gelişimine temel olan bireyler arasındaki eşitlik doğdu. Ama özgür insanlarla köleler arasındaki ayrım var olduğu sürece, *insan olarak* genel eşitlikten hukuki sonuçlar çıkarmak söz konusu olamazdı; bunu çok yakın bir zamanda Kuzey Amerika Birliği'nin köleci devletlerinde yeniden gördük.

Hıristiyanlar, bütün insanların eşit olduğu yalnız bir nokta biliyorlardı: Bütün insanlar ilk günahla doğmakta eşittiler; bu da kölelerin ve ezilenlerin dini olarak Hıristiyanlığın karakterine çok uygun düşüyordu. Bu bir yana bırakılırsa, olsa olsa, bir de cennetin nasip olmasında eşitlik tanınmıştır; ama o da yalnızca en başlarda üzerinde durulan bir şeydi. Yeni dinin ilk aşamalarında bulunan

ortak mülkiyet izleri de, gerçek eşitlikçi düşüncelerden çok, yasaklanmış bir mezhebin dayanışmasına bağlanabilir. Çok kısa bir zaman içinde papazlarla sıradan insanlar arasındaki ayrımın yerleşmesi, bu Hıristiyan eşitliği eğilimine bile son verdi. Batı Avrupa'daki Cermen yayılışı, daha önce hiç var olmamış karmaşık bir toplumsal ve siyasal sıradüzenin <hierarchy> yavaş yavaş kurulması aracılığıyla, bütün eşitlik düşüncelerini yüzlerce yıl için ortadan kaldırdı. Ama aynı zamanda bu akın, Batı ve Orta Avrupa'yı tarihsel gelişmenin içine çekti; ilk olarak yoğun bir kültür alanı ve bu alan içinde, yine ilk olarak, karşılıklı bir biçimde birbirini etkileyen ve birbirlerine şah çeken, başat nitelikleri bakımından ulusal bir devletler sistemi yarattı. Böylelikle, insanların eşitliğinin ve insan haklarının daha sonraki bir dönemde üzerinde yükselebildiği tek temeli hazırlamış oldu.

Feodal ortaçağ kendi rahminde, gelecekteki evrimi sırasında kaderi çağdaş eşitlik isteminin taşıyıcılığını yapmak olan sınıfı, burjuvaziyi de geliştirdi. Kökeninde, kendisi de feodal toplumun zümrelerinden biri olan burjuvazi, 15. yüzyıl sonunda denizlerdeki büyük keşifler ona yeni ve daha kapsamlı bir gelişme yolu açtığında, başat niteliğiyle el sanatları sanayii olan bir sanayi ve ürünlerin değişimini, feodal toplum içerisinde görece daha yüksek bir düzeye getirdi. Önceleri yalnızca İtalya ile Yakın Doğu arasında sürdürülen Avrupa sınırları dışındaki ticaret, artık Amerika ve Hindistan'a kadar genişliyordu ve pek yakında, önem bakımından çeşitli Avrupa ülkeleri arasındaki değişimi de, ayrı ayrı her ülkedeki iç ticareti de geçecekti. Amerikan altını ve gümüşü Avrupa'ya akıyor ve feodal toplumun her çatlağına, deliğine ve gözeneğine parçalayıcı bir öğe gibi zorla giriyordu. El sanatları sanayii artık artan talebi karşılamıyor; en ileri ülkelerin öncü sanayilerinde yerini manüfaktüre bırakıyordu.

Ama toplumun iktisadi hayat koşullarındaki bu yüce devrimi, hemen toplumun siyasal yapısında ona uygun düşen bir değişiklik izlemedi. Toplum gitgide burjuvalaşırken, devlet düzeni feodal olarak kaldı. Geniş bir ölçekte ticaret, yani uluslararası ticaret, hatta dünya ticareti, tüccar olarak -hiç değilse her ayrı yerdetümü için eşit olan yasaların desteğiyle metalarını değiştirmekte <mübadele> eşit hakları bulunan ve hareketleri kısıtlanmamış

özgür meta sahiplerini gerektirir. El sanatlarından manüfaktüre geçiş, birtakım özgür işçilerin varlığını gerekli kılar: Bir yandan, loncaların ayak bağlarından kurtulma anlamında, öte yandan, emek güçlerini kendi başlarına kullanabilecekleri araçlardan yoksun olma anlamında özgür olan; işverenleriyle emek güçlerini kiralamak için sözleşme yapabilen ve sözleşmenin taraflarından biri olarak işvereniyle eşit haklara sahip olan işçilerdir bunlar. Ve sonunda, bütün insan emeğinin, *insan* emeği olduğu için ve insan emeği olduğu ölçüde, eşitliği ve eşit statüsü, bilinçsiz ama en açık anlatımını, modern burjuva iktisadının değer yasasında buldu. Bu yasaya göre, bir metanın değeri, onun içinde cisimleşmiş bulunan toplumsal bakımdan zorunlu emekle ölçülür.[101] Ama iktisadi ilişkilerin özgürlüğü ve hak eşitliğini gerektiği yerde, siyasal sistem, lonca kısıtlamaları ve toplumsal ayrıcalıklarla her adımda onlara karşı çıkıyordu. Yerel ayrıcalıklar, farklı gümrük resimleri, her çeşit ayrıksı yasalar, yalnızca yabancıları ya da sömürgelerde yaşayanları değil, genellikle her ülkenin uyruklarının bütün kategorilerini de yeterince etkiliyor; loncaların ayrıcalıkları, manüfaktürün gelişmesine her yerde durmadan yeni engeller çıkarıyordu. Burjuva yarışmacılar <rekabetçiler> için hiçbir yerde yol açık ve şanslar eşit değildi ama bu, ilk ve durmadan baskısını artıran gereksinimdi.

Feodal ayak bağlarından kurtulma ve feodal eşitsizlikleri ortadan kaldırarak hak eşitliğini kurma isteği, toplumun iktisadi ilerlemesi onu ilk kez gündeme sokunca, hemen daha geniş boyutlar kazanmak zorundaydı. Bu istek, sanayi ve ticaretin çıkarları uğruna ileri sürülünce, aynı hak eşitliğini, tam toprak köleliğinden yukarıya doğru her kölelik derecesinde emek zamanlarının daha büyük bölümünü karşılıksız olarak feodal ağasına vermek ve ayrıca ona ve devlete daha başka sayısız salmalar ödemek zorunda bırakılan büyük köylü kitlesi için de istemek zorunluydu. Öte yandan, feodal ayrıcalıkların da, soyluluğun vergi bağışıklığının, çeşitli feodal zümrelerin siyasal ayrıcalıklarının da ortadan

[101] Çağdaş eşitlik düşüncelerinin kökeninin, burada yapıldığı gibi burjuva toplumunun iktisadi koşullarında araştırılması, ilk kez Marx tarafından *Kapital*'de geliştirilmiştir. (Bkz. örn., c. 1, s. 69) (Der.)

kaldırılması isteğinden kaçınmak olanaksızdı. Üstelik halk, artık Roma İmparatorluğu'ndaki gibi bir dünya imparatorluğunda değil de, birbiriyle eşit bir temel üzerinde ilişkiler kurmuş olan ve burjuva gelişiminin hemen hemen aynı derecesinde bulunan bir bağımsız devletler sistemi içinde yaşadığından, eşitlik isteğinin tek tek devletlerin sınırını aşan genel bir nitelik kazanması, özgürlük ve eşitliğin *insan hakları* olarak ilan edilmesi doğal bir şeydi. İnsan haklarını ilk kez tanımış olan Amerikan Anayasası'nın, aynı anda, Amerika'daki renkli ırkların köleliğini onaylaması, bu insan haklarının özgül burjuva karakteri bakımından anlamlıdır; sınıf ayrıcalıkları yasaklanmakta, ırk ayrıcalıkları kutsallaştırılmaktaydı.

Bununla birlikte, herkesçe bilindiği gibi, burjuvazi krizalitten çıkan bir kelebek gibi feodal dönemin kentlilerinden doğduğu, ortaçağın bu "zümre"si modern toplumun bir sınıfı durumuna geldiği andan beri, her zaman ve kaçınılmaz olarak kendi gölgesiyle, proletarya ile birlikte yürümüştür. Ve aynı biçimde, burjuva eşitlik isteği de, proleter eşitlik isteği ile birlikte gitmiştir. Sınıf *ayrıcalıklarının* ortadan kaldırılması yolundaki burjuva isteği ileri sürüldüğü anda, onun yanı sıra, *sınıfların kendilerinin* ortadan kaldırılması yolundaki proleter istek meydana çıkmıştır: Önce, ilkel Hıristiyanlığa dayanan dinsel biçimde ve daha sonra, burjuva eşitlikçi kuramlarından da destek kazanarak. Proleterler, burjuvazinin sözlerini doğru kabul ettiler: Eşitlik yalnızca görünüşte olmamalı, yalnızca devlet alanına uygulanmamalı; aynı zamanda gerçek olmalı, toplumsal ve iktisadi alana da yaygınlaştırılmalıdır. Özellikle, Büyük Devrim'den bu yana, Fransız burjuvazisinin burjuva eşitliğini ön plana çıkarışından beri, Fransız proletaryası ona ardı arkası kesilmeden toplumsal ve iktisadi eşitlik isteği ile karşılık vermiş ve eşitlik, özellikle Fransız proletaryasının savaş çığlığı durumuna gelmiştir.

Demek ki, eşitlik isteğinin proletaryanın ağzında iki anlamı vardır: Ya -özellikle en başlarda, sözgelimi köylü savaşında olduğu gibi- açıkça belli olan toplumsal eşitsizliklere, varsıl ile yoksul, feodal ağalar ve toprak köleleri, çatlayıncaya kadar yemek ve açlıktan ölmek arasındaki kesin karşıtlığa kendiliğinden bir tepkidir bu; bu niteliğiyle de, devrimci içgüdünün basit anlatımı olur ve haklılığını onda, gerçekten yalnızca onda bulur. Ya da öte yandan, proleter

eşitlik isteği, bu burjuva isteğinden az çok doğru ve onu aşan istekler çıkartarak ve işçileri kapitalistlere karşı, kapitalistlerin kendi iddialarının oluşturduğu temel üzerinde harekete geçirmek için bir kışkırtma <agitation> aracı gibi görev yaparak burjuva eşitlik isteğine tepki olarak doğmuştur ve bu durumda, burjuva eşitliğin kendisiyle birlikte ayakta kalır, onunla birlikte yıkılır. Her iki durumda da, proleter eşitlik isteğinin gerçek içeriği, *sınıfların ortadan kaldırılması* isteğidir. Bunun ötesine geçen her eşitlik isteği, zorunlu olarak saçmalığa dönüşür. Bunun örneklerini verdik; ayrıca, daha sonra Bay Dühring'in gelecek hakkındaki fantezilerine geldiğimizde de yeterince örnek bulacağız.

Demek ki, eşitlik düşüncesinin kendisi, gerek burjuva gerekse proleter biçiminde, bir tarihsel üründür ve bu ürünün yaratılması, kendileri de önceden uzun bir tarihsel gelişimi gerekli kılan belirli tarihsel koşulların varlığını gerektirir. Dolayısıyla bu düşünce, öncesiz ve sonsuz bir hakikatten başka her şeydir. Eğer bugün kamuoyunca bu düşünce -şu ya da bu anlamda- veri olarak kabul ediliyorsa, eğer Marx'ın dediği gibi "şimdiden bir halk önyargısının dayanıklılığına sahip"se, bu durum, onun belitsel <axiomatic> hakikatinin sonucu değil, 18. yüzyıl düşüncelerinin genel yayılışının ve sürekli uygunluğunun sonucudur.

*ENGELS, **Anti-Dühring** (1878), s. 113-18.*

EŞİTLİKÇİLİĞE KARŞI EŞİTLİK

Burada [102] ele almak zorunda olduğumuz, bir komünist toplumdur; ama, *kendine özgü bir temel üzerinde gelişmiş* bir toplum gibi değil, tam tersine, kapitalist toplumdan doğan ve böylece iktisadi, ahlaki ve düşünsel olarak her bakımdan, rahminden doğmakta olduğu eski toplumun kalıtımsal hastalıklarına bulaşan bir toplum olarak. Bu bakımdan, bireysel üretici, kesintiler yapıldıktan sonra, toplumdan verdiği kadarını geri alır. Topluma verdiği, bireysel emek miktarıdır. Sözgelimi, toplumsal işgünü, bireysel iş saatlerinin toplamından oluşur. Bireysel üreticinin bireysel iş zamanı, toplumsal işgününün onun tarafından katılmış bölümüdür; bundan dolayı, onun katkısıdır. Toplumdan şu nicelikte bir işle katkıda bulunduğuna ilişkin (işinden ortak fon için kesintiler yapıldıktan sonra) bir belge alır ve bu belge aracılığıyla, toplumsal ambardan iş niceliğinin maliyeti kadar tüketim aracını çeker. Topluma bir biçimde vermiş olduğu aynı iş miktarını, bir başka biçimde geri alır.

Belli ki burada, bu değişim eşit değerlerle yapıldığı ölçüde, metaların değişimini düzenleyen aynı ilke yürürlüktedir. İçerik ve biçim değiştirilmiştir; çünkü değişmiş koşullar altında hiç kimse kendi emeğinden başka bir katkıda bulunamaz ve öte yandan, bireysel tüketim nesnelerinden başka hiçbir şey bireylerin mülkiyetine geçemez. Ama bu tüketim nesnelerinin bireysel üreticiler arasındaki dağılımı söz konusu olduğu ölçüde, meta eşdeğerlerinin değişimindeki ilke yürürlüktedir, yani bir biçimdeki eşit emek nicelikleri, başka bir biçimdeki eşit emek nicelikleriyle değiştirilir.

İlke ile pratik artık kanlı bıçaklı olmadığı halde, burada *eşit hak* hâlâ burjuva hukuku ile aynı ilkeye dayanmaktadır; oysa, meta değişiminde eşdeğerlerin değişimi ancak *ortalama olarak* vardır, bireysel durumlarda değil.

Bu ilerlemeye rağmen, bu *eşit hak* hâlâ sürekli olarak burjuva sınırlamalarıyla engellenmektedir. Üreticilerin hakkı, kattıkları emek miktarı ile *orantılıdır*; eşitlik, her şeyin *eşit bir ölçü* ile,

[102] Marx bu parçada, Alman sosyalistlerinin Gotha'da 1875 yılında toplanan bir kongresince hazırlanan Gotha Programı'ndaki bir cümleyi eleştiriyor. Program, "bütün emek ürünlerinin adaletli bir dağılımını" istiyordu. (Der.)

emekle ölçülmesi olgusunda ortaya çıkar.

Ama bir insan bir başkasını fiziksel ya da düşünsel bakımdan geçebilir ve böylece, aynı zaman içinde daha çok emek katar ya da daha uzun bir süre emek harcayabilir ve emeğin bir ölçü görevi yapması için, süresi ve yoğunluğu ile tanımlanması gerekir, yoksa standart bir ölçü olmaktan çıkar. Bu *eşit* hak, eşit olmayan iş için eşit olmayan bir haktır. Hiçbir sınıf farkı tanımaz; çünkü her işçi, arkadaşları gibi bir işçi sayılır, ama bireysel doğal yeteneklerin eşit olmadığını örtük olarak tanır ve üretim yeteneklerini doğal ayrıcalıklar olarak kabul eder. Demek ki bu, genel olarak her hakta olduğu gibi, içeriği bakımından bir eşitsizlik hakkıdır. Hak, doğası gereği, ancak eşit bir standardın uygulanmasında ortaya çıkar; ama eşit olmayan bireyler (eşit olsaydılar, farklı bireyler olmazlardı), eşit bir gözlem altına getirilebildikleri, bir tek *belirli* yönden ele alınabildikleri ölçüde ancak eşit bir standartla ölçülebilirler; örneğin, incelediğimiz durumda, bunların başka her şey ihmal edilerek *yalnızca işçiler olarak* düşünülmesi ve onlarda daha fazla bir şey görülmemesi gerekir. Ayrıca bir işçi evlidir, öbürü bekârdır; birinin öbüründen daha çok çocuğu vardır, vb. Eşit bir emek yeteneği olan ve bu nedenle toplumsal tüketim fonlarında eşit payı bulunan iki işçiden biri, uygulamada, ötekinden daha çok alacaktır; biri öbüründen daha varlıklı olacaktır, vb. Bütün bu sakıncalardan kaçınmak için, hakların eşit olması değil, eşit olmaması gerekir.

Ama komünist toplumun, uzun doğum sancılarından sonra kapitalist toplumdan henüz doğduğu ilk aşamasında bu eksiklikler kaçınılmazdır. Hukuk hiçbir zaman, kendisini koşullandıran toplumun iktisadi yapısından ve kültürel gelişiminden üstün olamaz.

Komünist toplumun daha yüksek bir aşamasında, bireylerin işbölümüne ve onunla birlikte kol çalışması ile düşünsel çalışma arasındaki ayrıma kölece boyun eğişi yok olduktan sonra, emek yalnızca yaşamak için bir araç değil, aynı zamanda yaşamanın ilk zorunluluğu durumuna geldikten sonra, üretim güçleri de arttıktan ve bireyin çok yönlü gelişimiyle birlikte, işbirliğine dayanan zenginliğin bütün kaynakları daha özgürce fışkırmaya başladıktan sonra, işte ancak o zaman, hukukun dar burjuva ufukları

çok gerilerde bırakılabilecek ve toplum, bayrağının üzerine şunları yazacaktır: "Herkesten yeteneğine göre, herkese gereksinimine göre."

*MARX, **Gotha Programı'nın Eleştirisi** (1875), s. 29-31.*

ADALET KAVRAMININ EVRİMİ

Toplumun gelişmesinin belli ve çok ilkel bir aşamasında, her gün tekrarlanan üretim, dağılım ve değişim edimlerini ortak bir düzenleme altında eşgüdümlemek, bireyin kendisini üretim ve değişimin ortak koşullarına bağlı kılması için gerekeni yapmak gereği ortaya çıkar. İlkin töre (örf ve âdet) olan bu düzenleme, hemen sonra *yasa* olur. Yasa ile birlikte, onun devamını sağlayacak organlar -kamu otoritesi, devlet- zorunlu olarak doğar. Daha sonraki toplumsal gelişme ile yasa, oldukça kapsamlı bir hukuk sistemi durumuna gelir. Bu hukuk sistemi ne kadar karmaşık duruma gelirse, onun terminolojisi de toplum hayatının alışılmış iktisadi koşullarının dile getirildiği terminolojiden o kadar uzaklaşır. Bu sistem, varoluşunun haklılığını ve daha sonraki gelişmesinin nedenini, var olan iktisadi koşullardan değil, kendi iç mantığından -ya da isterseniz şöyle diyelim: "irade kavramı"ndan- çıkaran bağımsız bir öğe gibi görünür. İnsanlar, tıpkı kendilerinin hayvanlar dünyasından türeyişlerini unuttukları gibi, hukuk sistemlerinin de hayatlarının iktisadi koşullarından türeyişini unuturlar.

Hukuk sisteminin karmaşık ve kapsamlı bir bütün haline gelişiyle, yeni bir toplumsal işbölümü zorunluluğu doğar; bir meslekten hukukçular düzeni gelişir ve bunlarla birlikte hukuk bilimi ortaya çıkar. Daha sonraki gelişmesinde bu bilim, çeşitli halkların ve çeşitli zamanların hukuk sistemlerini, verili iktisadi ilişkilerin anlatımı olarak değil, kendi haklılıklarını kendilerinde bulan sistemler olarak karşılaştırır. Karşılaştırma onların tümünde ortak bir şey bulunduğunu varsayar ve hukukçular, bütün bu hukuk sistemlerinde az çok ortak olan yanları *doğal hukuk* diye özetleyerek bulurlar bunu. Ama doğal hukukun ne olduğunu ve ne olmadığını belirlemek için kabul edilen ölçü, kesinlikle, hukukun kendisinin en soyut anlatımıdır, yani *adalet*tir.

Dolayısıyla bu noktadan sonra, hukukçular ve onlara eleştirmeden inananlar için hukukun gelişimi, insani koşulları, hukuk terimleriyle dile getirildikleri ölçüde, adalet idealine, *öncesiz ve sonsuz* adalete gitgide daha uygun duruma getirme çabasından fazla bir şey değildir. Ve bu adalet hiçbir zaman, var olan iktisadi ilişkilerin, zaman zaman tutucu yönden, zaman zaman devrimci

yönden ideolojileştirilmiş ve yüceltilmiş anlatımından başka bir şey değildir. Yunanlıların ve Romalıların adaleti, köleliğin adaletli olduğunu ileri sürüyordu. 1789'un burjuvazisinin adaleti, feodalizmin adaletsiz olduğu için ortadan kaldırılmasını istiyordu. Prusyalı Junker için zavallı Kreisordnung [ayrı yöresel otoriteler kuran yasal düzenleme] bile öncesiz ve sonsuz adaleti bozuyor. Demek ki, öncesiz ve sonsuz adalet kavramı, yalnızca zamana ve yere göre değil, kişilere göre de değişir ve Mülberger'in doğru bir biçimde söylediği gibi "herkesin değişik anladığı" o şeylere bağlı olur. Oysa her günkü hayatta, sorun haline gelen ilişkiler karşısında, doğru, yanlış, adalet, adalet görüşü gibi deyişler yanlış anlama olmaksızın toplumsal konulara ilişkin olarak bile kullanılabilir; gördüğümüz gibi bu kavramlar, iktisadi ilişkilerin her bilimsel incelenişinde umutsuz bir karışıklık yaratırlar, ama gerçekte, Filojiston Kuramı unutulmamış olsaydı hemen hemen aynı karışıklık modern kimyada da yaratılacaktı. Eğer Proudhon gibi biri tutup da bu toplumsal filojistona, "adalet"e inanırsa ya da Mülberger gibi biri Filojiston Kuramı'nın oksijen kuramından daha az doğru olmadığını ilan ederse, karışıklık daha da kötü bir duruma gelir.

*ENGELS, **Konut Sorunu** (1872), s. 91-93.*

MARKSİZM VE "MUTLAK" ADALET

Öncesiz ve sonsuz adalet'in bilimsel olmayan niteliği

Proudhon adalet idealini, "öncesiz ve sonsuz adalet"i, metaların üretimine uygun düşen hukuki ilişkilerden alarak işe başlar; böylelikle onun, bütün iyi yurttaşların avunması için, meta üretiminin adalet kadar ölümsüz bir üretim biçimi olduğunu gösterdiği belirtilebilir. Ondan sonra Proudhon döner ve gerçek meta üretimi ile ona karşılık olan gerçek hukuk sistemini bu ideale uygun olarak iyileştirmeye çalışır. Maddenin birleşmesinde ve ayrışmasındaki molekül değişikliklerinin gerçek yasalarını incelemek ve bu temel üzerinde belirli sorunları çözmek yerine, maddenin birleşmesini ve ayrışmasını *"öncesiz ve sonsuz düşünceler"*, *"doğallık"* ve *"çekicilik"* gibi araçlarla düzenlemeye kalkan bir kimyacı hakkında ne düşünebiliriz ki? Faizin *"öncesiz ve sonsuz adalet"le*, *"öncesiz ve sonsuz eşitlik"*le, *"öncesiz ve sonsuz kardeşlik"*le ve öteki *"öncesiz ve sonsuz hakikatler"*le çeliştiğini söylediğimiz zaman, onun hakkında, faizin *"öncesiz ve sonsuz lütfu"* ile, *"öncesiz ve sonsuz inanç"* ile ve *"Tanrı'nın öncesiz ve sonsuz iradesi"* ile bağdaşmadığını söyleyen kilise babalarının bildiklerinden daha fazla bir şey biliyor muyuz gerçekten?

*MARX, **Kapital**, c. I (1867), s. 96, not 2.*

ADALET, ÜRETİM BİÇİMİNCE BELİRLENİR

Gilbart'ın yaptığı gibi, böyle bir doğal adalet durumundan söz etmek saçmadır. ("Üzerinden bir kâr sağlamak amacıyla borç para alan bir insanın, kârın bir oranını borç aldığı kişiye vermesi gerektiği, doğal adaletin kendiliğinden anlaşılan bir ilkesidir." Gilbart, *Bankacılığın Tarihi ve İlkeleri*, Londra, 1834, s. 163.) Üretimi sürdürenler arasındaki işlemlerin adaleti, bu işlemlerin üretim koşullarının doğal sonuçları olarak ortaya çıkması olgusuna dayanır. Bu iktisadi işlemlerin, ilgili tarafların iradelerinin etkinliği olarak, onların ortak iradelerinin anlatımları ve yasayla bir tarafa karşı uygulanabilen sözleşmeler olarak göründükleri hukuki biçimler, onların içeriğini belirleyemez; çünkü bunlar yalnızca biçimdir. Onlar sadece bu içeriği dile getirirler. Bu içerik, üretim biçimine uygun düştüğü ve elverişli olduğu zaman adaletlidir. Üretim biçimiyle çeliştiği zaman adaletsizdir. Kapitalist üretim temeli üzerinde kölelik adaletsizdir; bunun gibi, metaların niceliğinde dolandırıcılık da adaletsizdir.

*MARX, **Kapital**, c. III (1894), s. 399.*

ÖZGÜRLÜĞÜN ANLAMI

Hegel özgürlük ile zorunluluk arasındaki ilişkiyi doğru olarak koyan ilk kişiydi. Ona göre özgürlük, zorunluluğun öneminin anlaşılmasıdır. "Zorunluluk ancak *anlaşılmadığı ölçüde kördür.*" Özgürlük doğal yasaların bağımsızlığı düşünde değil, bu yasaların bilgisinde ve bunun sağladığı, o yasaları sistemli bir biçimde belirli amaçlara doğru yöneltme olanağında ortaya çıkar. Dışsal doğanın yasaları ve insanların kendilerinin bedensel ve zihni varoluşunu yöneten yasalar -gerçeklikte değil, olsa olsa düşüncede birbirinden ayırabildiğimiz iki sınıf yasa- için de geçerlidir bu. Demek ki irade özgürlüğü, konunun gerçek bilgisi ile karar verme yeteneğinden başka bir anlam taşımaz. Dolayısıyla, bir insanın belirli bir soruna ilişkin yargısı ne kadar *özgür* olursa, bu yargının içeriği de o kadar büyük ölçüde *zorunluluk* tarafından belirlenir; oysa, birçok farklı ve birbiriyle çatışan karar verme olanağı arasından isteğine bağlı bir seçim yapıyor görünen bilgisizliğe dayalı belirsizlik, bununla, kesin olarak özgür olmadığını ve kendisinin denetlemesi gereken nesnenin denetimi altında bulunduğunu gösterir. Demek ki özgürlük, kendi üzerimizdeki ve dışsal doğa üzerindeki doğal zorunluluğun bilgisine dayanan denetimde ortaya çıkar; bu yüzden özgürlük, zorunlu olarak, tarihsel gelişimin bir ürünüdür.

Kendilerini hayvanlar âleminden ayıran ilk insanlar, bütün temel konularda hayvanlar kadar özgürlükten uzaktılar; ama uygarlığın ileriye doğru her adımı, özgürlüğe doğru atılmış bir adımdı. Mekanik hareketin ısıya dönüştürülebileceği buluşu -sürtünme ile ısı üretilmesi- insan tarihinin eşiğidir; bugüne kadar olan gelişmenin sonunda ise ısının mekanik harekete dönüştürülebileceği buluşu -buhar makinesi- vardır. Buhar makinesinin gerçekleştirmekte olduğu toplumsal dünyadaki dev özgürleştirici devrime rağmen, -kaldı ki, henüz yarı yarıya bile tamamlanmış değildir bu devrim- sürtünme ile ateş elde edilmesinin insanlığın özgürleşmesinde daha büyük etkisi olduğu tartışma götürmez. Çünkü sürtünme ile ateş elde edilmesi, insana ilk kez doğanın güçlerinden biri üzerinde denetim <olanağını> vermiş ve böylece insanı kesin olarak hayvanlar âleminden ayırmıştır. Buhar makinesi, kendisine bağlı olan bütün o üretici güçlerin, artık sınıf ayrılıklarının ve

bireyin yaşama araçları için hiçbir kaygının bulunmadığı ve ilk kez gerçek insan özgürlüğünden ve doğanın konulmuş yasaları ile uyum içinde bir varoluştan söz edilebildiği bir toplum durumunu olanaklı kılabilecek biricik güçlerin temsilcisi olarak bizim gözümüzde ne kadar önemli de olsa, insanın gelişiminde hiçbir zaman böylesine büyük bir sıçrama sağlamayacaktır. Ama insan tarihinin tümünün henüz ne kadar genç olduğu ve şimdiki görüşlerimize mutlak bir geçerlik yüklemenin ne kadar gülünç olacağı, şu basit olgudan açıkça anlaşılır: Bütün tarih, mekanik hareketin ısıya dönüşümü gibi pratik bir buluştan, ısının mekanik harekete dönüşümü buluşuna kadar geçen dönemin tarihi olarak karakterize edilebilir.

*ENGELS, **Anti-Dühring** (1878), s. 125.*

ÖZGÜRLÜĞÜN İKİ ALANI VE MADDİ ÖN KOŞULLARI

Kapitalist üretim sürecinin, genel olarak toplumsal üretim sürecinin tarihsel olarak belirlenmiş bir biçimi olduğunu gördük. Bu süreç, bir yandan, hayatın maddi gereksinimlerinin üretildiği bir süreç; öte yandan da, özgül tarihsel ve iktisadi üretim koşulları altında yer alan ve bu üretim koşullarını, onlarla birlikte bu sürecin insani etmenlerini,[103] onların maddi varoluş koşullarını ve karşılıklı ilişkilerini, yani onların özgül toplumsal-iktisadi biçimini üreten ve yeniden üreten bir süreçtir. Çünkü, bu üretimin etmenlerinin doğa ile ve kendileri ile sürdürdükleri ve üretim yaptıkları bu ilişkilerin bütünü, iktisadi yapısı açısından düşünüldüğünde, kesinlikle toplumdur. Kendinden önce gelenlerin tümü gibi kapitalist üretim süreci de, aynı zamanda yaşamlarının gereksinimlerinin üretilmesi sürecinde bireylerin birbirleriyle sürdürdükleri belirli toplumsal ilişkilerin taşıyıcıları olan, belirli maddi koşullar altında yer alır. Bu koşullar ve bu ilişkiler, kapitalist üretim sürecinin, bir yandan ön gereklilikleri, öte yandan da sonuçları ve yaratışlarıdır. Bunlar kapitalist üretim süreci tarafından üretilir ve yeniden üretilir. Sermayenin (kapitalist yalnızca kişileşmiş sermayedir ve üretim sürecinde sermayenin vekili olarak görev yapar), ona uygun düşen toplumsal üretim süreci içinde, dolaysız üreticiden ya da emekçiden belli bir artık emek niceliği çektiğini görmüştük. Sermaye bu artığı, bir eşdeğerini geri vermeden, zorla alır. Bu artık emek, ne kadar özgür sözleşme sonucu gibi görünürse görünsün, özü bakımından her zaman zora dayanan bir emektir [çalışmadır]. Bu artı emek, bir artı değer tarafından temsil edilir ve bu artı değer de bir artı üründe maddeleştirilir. Bu her zaman, üreticinin normal gereksinimlerinin üzerinde harcanmış emek anlamında, artı emek olarak kalmalıdır. Köle sisteminde vb. olduğu gibi kapitalist sistemde de bu, yalnızca uzlaşmaz bir biçim kazanır ve bir de buna, toplumun bir bölümünün tam aylaklığı

103 Üretimi sürdürenler; üretim süreci içinde yer alan insanlar. Burjuva iktisadında yer alan "üretim etmenleri" kavramından farklı bir kavram olduğuna dikkat edilmeli. (Çev.)

eklenir. Kazaları düşmek amacıyla belli bir artı emek niceliği gereklidir; gereksinimlerin gelişmesine ve nüfus artışına ayak uydurmakta yeniden üretim sürecinin zorunlu ve ilerici genişlemesi, kapitalistin görüş açısından, birikim adını alır. Bu artı emeği, üretici güçlerle toplumsal güçlerin gelişimini yeni ve daha yüksek bir oluşumun öğelerinin, kölelik, toprak köleliği vb. gibi önceki biçimlerde olduğundan daha iyi yaratılmasını sağlayacak tarzda ve böyle koşullar altında zorla alması, sermayenin uygarlaştırıcı yanlarından biridir. Bu yüzden sermaye, bir yandan baskının ve toplumsal gelişimin (maddi ve düşünsel yararları ile birlikte) toplumun bir bölümünce öteki bölümünün zararına olarak tekelleştirilmesinin yok edildiği bir aşamaya yol açar; öte yandan, bu artı emeği daha yüksek bir toplum biçiminde maddi emeğe ayrılan zamanın daha büyük ölçüde azaltılması ile birleştirmeyi olanaklı kılan maddi gereklilikleri ve tohum halindeki <embriyonik> koşulları yaratır. Çünkü, emeğin üretici gücünün gelişimine göre, artı emek, küçük bir toplam işgününde büyük ve büyük bir toplam işgününde de görece küçük olabilir. Eğer zorunlu emek zamanı üçe ve artı emek zamanı da üçe eşitse, toplam işgünü altıya eşit olur; artı emek oranı ise %100'dür. Eğer zorunlu emek dokuza ve artı emek de üçe eşitse, o zaman, toplam işgünü 12 ve artı emek de yalnızca %33 olur. Bundan başka, belirli zamanda, bu nedenle de belirli bir artı emek zamanında ne kadar kullanım değeri üretileceği, emeğin verimliliğine <üretkenliğine> bağlıdır. Toplumun gerçek zenginliği ve onun yeniden üretim sürecinin sürekli bir genişlemesi olanağı, artı emeğin süresine değil, verimliliğine ve içinde bulunduğu az çok verimli üretim koşullarına bağlıdır.

Gerçekte, özgürlük alanı, zorunluluğun ve dış yararın baskısı altındaki emeğin gerekli olduğu nokta geride bırakılmadıkça başlamaz. Doğal olarak bu, terimin tam anlamıyla maddi üretim alanının ötesine uzanır. Nasıl vahşi insanın, isteklerini tatmin etmek, hayatını sürdürmek ve yeniden üretmek için doğa ile boğuşması gerekirse; uygar insan da bunu yapmak ve üstelik, bütün toplum biçimlerinde <formasyon> ve olabilen bütün üretim biçimlerinde yapmak zorundadır. İnsanın gelişmesiyle, doğal zorunluluk alanı genişler, çünkü istekleri artar; ama aynı zamanda, bu istekleri karşılayan üretim güçleri de artar. Bu alandaki özgürlük,

toplumsallaşmış insanın, -birleşmiş üreticilerin- doğayla aralarındaki değişimi ussal olarak düzenlediği, kör bir gücün egemenliği altına girmek yerine, doğayı denetim altına aldığı olgusundan başka bir şey değildir; yani bu insanlar, görevlerini en az enerji harcamasıyla ve insan doğasına en uygun, ona en çok yaraşan koşullar altında yaparlar. Ama her zaman bir zorunluluk alanı kalır. Onun ötesinde, kendi amacı olan insan gücünün gelişimi başlar; bununla birlikte, gerçek özgürlük alanı ancak, kendi temeli olarak, o zorunluluk alanı üzerinde serpilip gelişebilir. İşgününün kısaltılması, bu gelişmenin temel öncülüdür.[104]

*MARX, **Kapital**, c. III (1894), s. 952-55.*

[104] *Artı Değer Kuramları*'ndan (*Theorien Über den Mehrwert*, Berlin, 1923, c. II, s. 334) alınan şu cümleyle karşılaştırınız: "İşçinin kendisi bu [burjuva] görüşte, kapitalist üretimde gerçekten olduğu gibi görünür: Salt bir üretim aracı olarak; bir kendinde amaç ve üretimin amacı olarak değil." (Der.)

SINIFSIZ TOPLUM: GERÇEK KİŞİSEL ÖZGÜRLÜĞÜN TEMELİ

İşbölümü aracılığıyla, kişisel güçlerin (ilişkilerin) maddi güçlere dönüşümü, onun genel düşüncesinin zihinden kovulmasıyla giderilmez; ancak bireylerin bu maddi güçleri yeniden kendilerine bağımlı kılma ve işbölümünü ortadan kaldırma eylemiyle giderilebilir. Topluluk olmadan bu olanaklı değildir. Her birey, kendi doğal yeteneklerini, ancak başkalarıyla oluşturduğu bir topluluk içinde bütün yönleriyle geliştirebilir; demek ki, ancak topluluk içinde olanaklıdır kişisel özgürlük. Daha önce topluluğun yerini tutmuş düzenlerde, devlet vb. kişisel özgürlük yalnızca egemen sınıf ilişkileri içinde gelişmiş bireyler için ve ancak bu sınıfın bireyleri oldukları ölçüde var olmuştur. Bugüne kadar bireylerin oluşturduğu aldatıcı topluluk, onlara göre her zaman bağımsız bir varlık kazanmış ve aynı zamanda, bir sınıfın öbür sınıfa karşı birleşmesi olduğundan, yalnız tümüyle aldatıcı bir topluluk olmakla kalmamış, yeni bir ayak bağı da olmuştur. Gerçek toplulukta bireyler, beraberlikleri içinde ve beraberlikleri sayesinde özgürlüklerini elde ederler.

Şimdiye kadar söylediklerimizden şu sonuç ortaya çıkıyor: Bir sınıfın bireylerinin içine girdikleri ve bir üçüncü yana karşı ortak çıkarları tarafından belirlenmiş topluluk ilişkileri, her zaman, bu bireyleri yalnızca ortalama bireyler olarak ve ancak sınıflarının varoluş koşulları içinde yaşadıkları ölçüde içine alan bir topluluk olmuştur; demek ki, burada söz konusu olan, birey olarak değil, bir sınıfın üyeleri olarak katıldıkları bir ilişkidir. Oysa öte yanda, kendilerinin ve toplumun bütün öteki üyelerinin varoluş koşullarını denetimleri altına alan devrimci proleterlerin topluluğunda, durum tam tersinedir; bireyler bu topluluğa birey olarak katılırlar. Bireylerin özgür gelişmesinin ve hareketinin koşullarını onların denetimi altına sokan, işte bireylerin beraberliğidir (elbette, modern üretici güçlerin gelişmiş bir aşamada bulunduğunu varsayıyoruz). Oysa bu koşullar, önceleri, rastlantıya bırakılmışlar ve birey olarak birbirlerinden ayrılmaları ve beraberliklerinin işbölümünce belirlenmesi nedeniyle, ayrı bireyler karşısında bağımsız bir varlık kazanmışlardı ve yine bireylerin birbirinden ayrılığı dolayısıyla, onlara yabancı bir bağ olmuşlardı. Şimdiye kadar

bir araya gelmeye (örneğin, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde açıkladığı gibi isteğe bağlı olanına değil zorunlu olanına), ancak yukarıdaki koşullara dayalı olarak izin verilmiştir; bu koşullar içinde ise bireyler, tarihin insafına bırakılmışlardı. (Sözgelimi, Kuzey Amerika Devleti ile Güney Amerika cumhuriyetlerinin oluşumlarını karşılaştırınız). Belli koşullarla, rastlantıdan ve şanstan rahatsız edilmeden yararlanma hakkı, şimdiye kadar kişisel özgürlük diye adlandırılmıştır; ama bu koşullar, kuşkusuz herhangi bir belli zamandaki üretici güçler ve ilişki [105] biçimleridir yalnızca.

*MARX ve ENGELS, **Alman İdeolojisi** (1845), s. 74-75.*

[105] Marx sonraları bu deyişi değiştirerek, daha kesin bir duruma getirmiş, "üretim ilişkileri" demiştir. (Der.)

İLERLEME: KÖR ZORUNLULUKTAN ÖZGÜRLÜĞE

Tarihin burjuva dönemi, yeni dünyanın maddi temelini yaratmak zorundadır: Bu temel, bir yandan, insanlığın karşılıklı bağımlılığına dayanan evrensel ilişki ve bu ilişkinin araçları; öte yandan, insanın üretici güçlerinin gelişmesi ve maddi üretimin, doğal etmenlerin bilimsel bir egemenliğine dönüştürülmesidir. Burjuva sanayi ve ticareti, jeolojik devrimlerin yeryüzünün yüzeyini yarattığı yolla, yeni bir dünyanın bu maddi koşullarını yaratır. Büyük bir toplumsal devrim, burjuva çağının sonuçlarına, dünya pazarına ve modern üretim güçlerine egemen olduğu ve onları en gelişmiş halkların ortak denetimine bağımlı kıldığı zaman, işte ancak o zaman insanın ilerlemesi, ölümsüzlük suyunu kesilmiş kafataslarından başka bir yerden içmeyen o Hindu tanrısına benzemekten kurtulacaktır.

MARX, New York Daily Tribune, 8 Ağustos 1953.

KOMÜNİST AHLAKBİLİMİN DOĞASI

Bugünün gençliğinin yetiştirilmesinin, eğitiminin ve öğretiminin tüm hedefi onlara komünist ahlakbilimini benimsetmektir.

Ama komünist ahlakbilim diye bir şey var mıdır? Komünist ahlak diye bir şey var mıdır? Vardır kuşkusuz. Sık sık bizim kendimize özgü bir ahlakbilimimiz yokmuş gibi gösterilir ve burjuvazi, çoğu zaman bizi her türlü ahlakbilimini tanımamakla suçlar. Bu bir kavramları karıştırma yöntemidir, işçilerin ve köylülerin gözünü bulandırma yöntemidir.

Ahlakbilimi ve ahlakı hangi anlamda tanımıyoruz?

Ahlakbilimini, Tanrı'nın buyruklarından çıkartan burjuvazi tarafından aşılandığı anlamda, tanımıyoruz. Tanrı'ya inanmadığımızı söylüyoruz elbette ve çok iyi biliyoruz ki din adamları zümresi, toprak ağaları ve kapitalistler, sömürücü olarak kendi çıkarlarının ardında, Tanrı adına konuşuyorlardı. Ya da ahlakbilimini, ahlakın buyruklarından, Tanrı'nın buyruklarından çıkarmak yerine; her zaman Tanrı'nın buyruklarına çok benzer bir şeye varan idealist ya da yarı idealist deyişlerden çıkarıyorlardı.

İnsani olmayan ve sınıfsal olmayan kavramlardan çıkarılan hiçbir ahlakı tanımıyoruz. Bunun bir aldatmaca olduğunu, dolandırıcılık olduğunu, toprak ağalarının ve kapitalistlerin çıkarları uğruna işçilerin ve köylülerin zihinlerini bulandırma olduğunu söylüyoruz.

Diyoruz ki, bizim ahlakımız tümüyle proletaryanın sınıf mücadelesinin çıkarlarına bağlıdır. Bizim ahlakımız, proletaryanın sınıf mücadelesinin çıkarlarından türetilir.[106]

Eski toplum, işçilerin ve köylülerin toprak ağaları ile kapitalistler tarafından ezilmesine dayanıyordu. Bunu yıkmak, onları yenmek zorundaydık; ama bunu yapmak için birlik yaratmak zorundaydık. Böyle bir birliği hiçbir Tanrı yaratmayacaktır.

Bu birlik ancak fabrikalar ve atölyeler tarafından, ancak yetiştirilmiş ve uzun uykusundan uyandırılmış proletarya tarafından

[106] Lenin burada, ideolojinin bütün alanlarına ilişkin tutumunu ahlaka uyguluyor. Sözgelimi, şu cümleyle karşılaştırınız: "Sınıf uzlaşmazlıklarıyla parçalanmış bir toplumda, sınıfsal olmayan ya da sınıflar üstü hiçbir ideoloji olamaz" (*Ne Yapmalı?*, s. 41). (Der.)

yaratılabildi. Ancak o sınıf oluşturulduğu zaman, şimdi gördüğümüz duruma -üç yıldır bütün dünya burjuvazisinin saldırısına karşı direnen devrimci proletaryanın, en zayıf ülkelerden birindeki zaferine- öncülük eden kitle hareketi başladı.

Ve görüyoruz ki, proleter devrimi bütün dünyada büyümektedir. Şimdi de deneye dayanarak şunu söylüyoruz: Ayrılmış ve parçalanmış köylülüğü ardına takan ve sömürücülerin bütün saldırılarına dayanan o yoğun gücü sadece proletarya yaratabilmiştir. Ancak bu sınıf, emekçi kitlelerin birleşmelerini, saflarını sıklaştırmalarını sağlayabilir ve ancak bu sınıf, komünist toplumu kesinlikle ayakta tutabilir, pekiştirebilir ve geliştirebilir.

İşte bu nedenle, bizim için insan toplumundan ayrı bir ahlak gibi bir şey olmadığını, böyle bir şeyin dolandırıcılık olduğunu söylüyoruz. Bizim için ahlak, proletaryanın sınıf mücadelesinin çıkarlarına bağlıdır.

Şunu diyoruz: Ahlak, eski sömürücü toplumun yıkılmasına ve bütün emekçi halkın, yeni bir toplumu, komünist toplumu yaratmakta olan proletaryanın çevresinde birleştirilmesine hizmet eden şeydir.

Komünist ahlak, bu mücadeleye hizmet eden, çalışanları her türlü sömürüye karşı, her türlü küçük mülkiyete karşı birleştiren ahlaktır; çünkü küçük mülkiyet, toplumun bütününün emeği ile yaratılmış olanı bir kişinin avucuna koyar.

Bizim ülkemizde toprak, ortak mülktür.

Ama diyelim ki bu ortak mülkten bir parça alıyorum, bu toprakta gereksinimimin iki katı kadar ürün yetiştiriyorum ve bu artıktan fazladan kazanç sağlıyorum. Diyelim ki açlıktan ne kadar çok insan ölürse, o kadar çok ücret verirler diye düşünüyorum. Bir komünist gibi mi davranmış olurum o zaman?

Hayır, bir sömürücü gibi, bir mülk sahibi gibi davranmış olurum. İşte bununla savaşmak gerekir.

Eğer bunun sürüp gitmesine izin verilirse, bütün eski devrimlerde olduğu gibi, kapitalistlerin egemenliğine, burjuvazinin egemenliğine sessizce geri döneceğiz. Kapitalistlerin ve burjuvazinin egemenliğinin eski gücünü kazanmasını önleyebilmek için, bireylerin kendilerini, geri kalanların zararına olarak, zenginleştirmelerine izin vermememiz gerekir; bütün emekçi halkın proletarya ile

birleşmesi ve komünist bir toplumu oluşturması gerekir.

Birlik'in ve komünist gençlik örgütlerinin asıl özelliği ve temel görevi budur.

Eski toplum şu ilkeye dayanıyordu: Soy ya da soyul, başkaları için çalış ya da başkalarını kendin için çalıştır, ya köle sahibi ol ya da köle. Doğal olarak böyle bir toplumda insanlar, sanki ana sütüyle birlikte şu psikolojiyi, şu alışkanlığı, şu kavramı emerek yetiştirildiler: Ya bir köle sahibisin ya bir köle ya da bir küçük mülk sahibi, küçük bir işçi, küçük bir memur, bir aydın. Kısacası, yalnız kendini düşünen, kendinden başkasını hiç düşünmeyen bir insan olacaksın.

Eğer bu küçük toprak parçasında çalışıyorsam, hiç kimse umurumda değil; başkaları açlıktan ölüyorsa, daha iyi, ürünüme daha çok para verecekler demektir. Bir doktor, mühendis, öğretmen ya da bir kâtip olarak bir işim varsa; başkaları hiç umurumda değil. Belki de birtakım güçlere yaltaklanır ve onları hoşnut edersem, bu işimi koruyacağım ve hatta hayatta ilerleyip bir burjuva olacağım. Bir komünistin böyle bir psikolojisi ve böyle duyguları olamaz.

İşçiler ve köylüler, kendi çabalarıyla kendilerini savunabildiklerini ve yeni bir toplum yaratabildiklerini kanıtladıkları zaman, yeni bir komünist okul eğitimi başlayacaktır: Sömürücülere karşı savaşın içinde, kendi çıkarını arayanlara, "Ben kendi kârıma bakarım, başka hiç kimse umurumda değil" diyen psikolojiye ve alışkanlıklara karşı proletarya ile ittifak halinde bir okul eğitimi...

İnsanlar bize ahlaktan söz ettikleri zaman, şöyle diyoruz: Ahlak tümüyle, sömürücülere karşı verilen bu yoğun, birleşmiş, disiplinli ve bilinçli kitle mücadelesinin içindedir. Öncesiz ve sonsuz bir ahlaka inanmıyoruz ve ahlak hakkındaki bütün yalancı masalları sergiliyoruz.

Ahlak, insan toplumunun daha yüksek bir düzeye ulaşmasına ve emeğin sömürülmesinden kurtulmasına yardımcı olur.

LENİN, "Rus Genç Komünistler Birliği Kongresi'nde Konuşma" (1920), ***Genç Kuşak****, s. 36-41.*

KAYNAKLAR

-Seçmelerde Kullanılan Baskılar-

Karl MARX

Capital. c. I, New York, International Publishers (bundan sonra IP diye kısaltılacak), 1947; c. II ve III, Chicago, Kerr, 1906.

Critique of Political Economy (Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı), Chicago, Kerr, 1904.

Critique of the Gotha Program (Gotha Programının Eleştirisi), New York, IP, 1938.

Poverty of Philosophy (Felsefenin Sefaleti), Moskova, FLPH (Yabancı Diller Basımevi), tarih belirtilmemiş.

Theories of Surplus Value (Artı Değer Kuramları)- New York, IP, 1952.

Value, Price and Profit (Değer, Fiyat ve Kâr), New York, IP, 1935.

Friedrich ENGELS

Anti-Dühring, Herr Eugen Dühring's Revolution in Science (Anti-Dühring, Bay Eugen Dühring'in Bilimde Devrimi), New York, IP, 1939.

Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu, New York, IP, 1941.

Dialectics of Nature (Doğanın Diyalektiği), New York, IP, 1940.

The Origin of the Family, Private Property and the State (Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni), New York, IP, 1942.

Socialism, Utopian and Scientific (Ütopyacı Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm), New York, IP, 1935.

The Housing Question (Konut Sorunu), New York, IP, tb.

MARX ve ENGELS

The Communist Manifesto, New York, IP, 1948.

The Holy Family (Kutsal Alie), Moskova, FLPH, tb.

The German Ideology (Alman İdeolojisi), New York, IP, 1942.

The Selected Correspondence, 1846-1895 (Seçme Yazışmalar),

New York, IP, 1942.
Selected Works (Seçme Eserler), 2 cilt, New York, IP, tb.
On Religion (Din Üzerine), Moskova, FLPH, tb.

V. İ. LENİN
Philosophical Notebooks (Felsefe Defterleri), Moskova, FLPH, 1961.
Selected Works (Seçme Eserler), c. IX ve XI, New York, IP, 1943.
Materialism and Empirio-Criticism (Materyalizm ve Ampiriokritisizm), New York, IP, 1927.
The Young Generation (Genç Kuşak), New York, IP 1940.

ÖZEL ADLAR DİZİNİ [107]

Agassiz, Louis J.R. (1807-1873): İsviçre doğumlu Amerikalı zooloji ve jeoloji bilgini; buzullar ve buzullaşma konusunda uzman; Harvard Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapmış, Darwin'e ve bütün evrimci kuramlara karşı çıkmıştır.

Anaxagoras (Yakl. İ. Ö. 500-428): Sokrat öncesi Yunan filozofu; dinsizlikle suçlanarak Atina'dan kovulmuştur.

Aristoteles (İ. Ö. 384-322): Yunan filozofu, Eflatun'un öğrencisi, Büyük İskender'in öğretmeni. Eflatun'un öğretilerini beğenmeyerek, kendi okulunu kurmuştur. Marx onun için "ilkçağın en büyük düşünürü" diyordu.

Arnaul, Antoine Vincent (1612-1694): Fransız, Jansenist Katolik papazı; Descartes'çı felsefeyi desteklemiştir.

Avenarius, Richard (1843-1896): Alman filozof; felsefe için simgesel bir dil kurmayı amaçlamıştır. Ampiriokritisizmin kurucularındandır. Başlıca eseri: "Saf Deneyin Eleştirisi", 2 cilt, 1888-90.

Babeuf, François-Noél (1760-1797): Fransız Devrimi'nin eşitlikçi komünist önderlerinden.

Bacon, Francis (1561-1626): İngiliz filozof, hukukçu ve denemeci; *Novum Organum* adlı eserinde, Aristo'nun tümdengelimli mantığına karşı yeni bir tümevarımlı mantık geliştirmeyi amaçlamıştır.

Barth, Paul (1858-1922): Alman filozof, ruhbilimci ve toplumbilimci; Marksizm'in etkin muhaliflerinden; "Hegel'in Tarih Felsefesi ve Marx ve Hartmann'a kadar Hegelciler" adlı eserin yazarı (1890).

Bauer, Bruno (1809-1882): Genç ya da Sol Hegelcilerin önderlerinden; önceleri Marx'ın arkadaşı, sonradan yolları ayrılıyor. Marx ve Engels'in kitaplarına başlık olarak seçtikleri "Kutsal Aile" deyişi, Bruno Bauer ile kardeşi Edgar Bauer'i ve onların çevresindeki öteki Hegelcileri anlatıyordu.

[107] Tırnak içindeki kitap adları, derleyenlerin İngilizce çevirilerinden alınmıştır. İtalik harflerle dizilenler kitapların özgün adlarıdır. (Çev.)

Bayle, Pierre (1647-1706): Fransız filozof; *Dictionnaire historique et critique* (Tarihsel ve Kritik Sözlük) adlı eserinin Fransız Aydınlanması'nın filozofları üzerinde derin bir etkisi olmuştur.

Bazarov, W. (1874-?): Rus iktisatçı ve filozof; "Gerçekçi bir Dünya görüşüne Doğru" adlı eserin yazarı.

Bentham, Jeremy (1748-1832): İngiliz filozof, hukukçu, siyasal kuramcı; Yararcılık öğretisinin kurucusu. En önemli eseri: *Principles of Morals and Legislation* (Törelerin ve Yasamanın İlkeleri), 1789.

Berkeley, George (1685-1753): İrlandalı filozof ve din adamı; İngiltere Kilisesi piskoposlarından. Çağcıl öznel idealizmin kurucusu. Başlıca eserleri: *Principles of Human Knowledge* (İnsan Bilgisinin İlkeleri), 1710; *Three Dialogues between Hylas and Philonus* (Hylas ile Philonus Arasında Üç Konuşma), 1713.

Berman, Jakov Alexandrovich (1868-?): Hukuk ve siyaset kuramı profesörü; "Pragmatizmin Özü" adlı eserin yazarı.

Bernstein, Eduard (1850-1932): Alman sosyal demokrat; Marksizmin temellerini gözden geçirmeyi önermiş, revizyonizmin öncüsü olmuştur. "Evrimci Sosyalizm" adlı kitabında Marksizmi eleştirmeye girişmişti (1898).

Blanc, Jean Joseph Louis (1811-1882): Fransız sosyalist, yayıncı ve tarihçi; 1848 devriminin etkin kişilerinden.

Bloch, Joseph (1872-1936): Zamanın tanınmış sosyal demokrat gazetecilerinden biri.

Boehme, Jacob (1575-1624): Alman ayakkabı tamircisi, kendi kendini yetiştirmiş bir filozof, gizemci (mistik); bütün gerçeklikte, Tanrı'da bile, diyalektik olarak, bir iyi ve kötü ikilemi görmüştür. Başlıca eseri: *Aurora* (Şafak), 1612.

Bogdanov, A. (A. A. Malinovski'nin takma adı; 1873-1928): Rus filozof ve iktisatçı; 1905-07 yenilgisinden sonraki gericilik yıllarında Parti'ye ters düşmüş ve 1909'da Parti'den atılmıştır. Devrimden sonra proleter kültür hareketinde etkin rol oynadı. *Ampiriomonizm* (3 cilt, 1905-07) adlı eseri ve öteki eserlerindeki görüşleri Lenin tarafından eleştirilmiştir.

Bolingbroke, Henry St. John, Viscount (1678-1751): İngiliz Tory

devlet adamı; özgür düşünür (freethinker), Voltaire'in arkadaşı.

Bonaparte, Charles Louis Napoleon (1808-1873): Napoleon'un yeğeni; 1848'de İkinci Cumhuriyet'in başkanı oldu; 1852'de de bir hükümet darbesiyle III. Napoleon adını alarak imparatorluğunu ilan etti.

Bonaparte, Napoleon (1769-1821): Korsika doğumlu Fransız asker; yabancı düşmanlara ve yurtdışındaki Fransız mültecilere karşı Devrim'i savundu; 1804'te imparatorluğunu ilan etti; Waterloo yenilgisinden sonra, zaferi kazanan İngilizler tarafından St. Helena'ya sürüldü.

Boyle, Robert (1627-1691): İrlandalı kimyacı ve filozof; gazların hacimleri ile basınçları arasındaki ilişkiyi açıklayan Boyle Yasası'nı bulmuştur.

Bruno, Giordano (1548-1600): İtalyan filozof ve evrenbilimci; Kopernikçiliği bir sonsuz evren kuramı biçiminde genişletmiş, Roma'da Engizisyon tarafından ateşte yakılmıştır. Ölüm hükmünü kendisine bildiren yargıca "Ölümümü bildirirken siz benden daha çok korkuyorsunuz" dediği söylenir. Başlıca eserleri: *Della causa, principia et uno* (Neden, İlke ve Bir Üzerine), 1584; *De l'infinito, universo e mondi* (Sonsuzluk, Evren ve Yer Üzerine), 1584.

Buckland, William (1784-1856): İngiliz Jeolog ve din adamı; *Geology and Mineralogy* (Yerbilim ve Mineral Bilimi) adlı eserin (1836) yazarı.

Buharin, Nikolay (1887-1938): Marksist kuramcı; *İzvestia*'nın editörü; Politbüro üyesi; "Çalışmayan Sınıfın Ekonomi Politiği", "Tarihsel Materyalizm" gibi eserlerin yazarı.

Büchner, Ludwig (1824-1899): Alman fizyoloji bilgini; materyalist; en önemli eseri: "Kuvvet ve Madde", 1855.

Cabanis, Pierre (1757-1808): Fransız fizikçi ve materyalist filozof.

Cabet, Etienne (1788-1856): Fransız ütopyacı komünist; Nauvoo'da (Illinois, ABD) tarımsal bir komün örgütlemiştir. *Voyage en Icarie* (İcarie'ye Yolculuk) ütopyasını açıkladığı eseridir (1840).

Calvin, Jean (1509-1564): Reformasyon'un Fransız tanrıbilimcilerinden; yükselen kapitalizme Protestanlığın desteğini

sağlamıştır.

Carlyle, Thomas (1795-1881): İskoç denemeci ve tarihçi; başlıca eserleri: *Sartor Resartus, The French Revolution* (Fransız Devrimi), *Heroes and Hero Worship* (Kahramanlar ve Kahramanlara Tapınma), *Past and Present* (Geçmiş ve Şimdiki Zaman), *Chartism.*

Carnot, N. L. Sadi (1796-1832): Fransız fizikçi; termodinamiğin gelişmesinde önemli bir yeri vardır.

Carus, Paul (1852-1919): Alman asıllı Amerikalı filozof; *Open Court* ve *Monist* adlı felsefi-dinsel dergilerin kurucusu ve editörü; *Religion of Science* (Bilim Dini) adlı kitabın yazarı (1893).

Collins, Anthony (1676-1729): İngiliz nedentanrıcı (deist), John Locke'un arkadaşı; başlıca eserleri: *Discourse on Free Thinking* (Özgür Düşünüş Üzerine Konuşma), 1713; *A Philosophical Enquiry Concerning Human Freedom* (İnsan Özgürlüğü Üzerine Felsefi Bir Araştırma), 1715.

Comte, Auguste (1798-1857): Fransız filozof ve toplumbilimci; olguculuğun (positivism) kurucusu; ana eseri *Cours de philosophie positive* (Pozitif Felsefe Dersleri), 1830-42.

Condilliac, Etienne (1715-1780): Fransız filozof ve iktisatçı; rahip; Locke'un duyumculuğunun önde gelen Fransız yorumcusu; ana eseri: *Traité des sensations* (Duyumlar Üzerine İnceleme), 1754; öteki eserleri: *Essai sur l'origine de la connaissance humaine* (İnsan Bilgisinin Kaynağı Üzerine Deneme), *Traité des systèmes* (Sistemler Üzerine İnceleme), vb.

Cornelius, Hans (1863-1947): Alman filozof; "Deneyin Bilimi Olarak Ruhbilim" adlı eserin yazarı (1897).

Coward, William (1656-1725): İngiliz filozof ve Oxford Üniversitesi tıp doktoru.

Cuvier, Georges (1769-1832): Fransız doğa bilgini; karşılaştırmalı anatominin ve paleontolojinin kurucusu.

Dalton, John (1796-1844): İngiliz matematikçi ve fizikçi, modern atom kuramının babası.

Darwin, Charles Robert (1809-1882): İngiliz doğa bilgini, doğal ayıklanma yoluyla biyolojik evrim kuramının kurucusu; bütün hayatını evrimci kuramlarının geliştirilmesine ve pek

çok kapsamlı biyolojik araştırmalara adamıştır. Başlıca eserleri: *Origin of Species* (Türlerin Kökeni), 1859; *Descent of Man* (İnsanın Soyu), 1872.

De Hauranne, Duvergier, Prosper Léon (1798-1881): Fransız kralcı siyaset adamı ve yayıncı; "Fransa'da Parlamenter Hükümetin Tarihi" adlı kitabın yazarı.

Demokritos (Yakl. İ. Ö. 460-360): Yunan filozof; atomcu evren kuramını geliştirmiştir. Pek çok eseri olduğu halde, bunlardan hiçbiri bugün elimizde bulunmamaktadır.

Descartes, René (1596-1650): Fransız filozof, matematikçi, fizikçi ve fizyolog; "madde" ve "zihin"i iki ayrı töz olarak görmüştür. Başlıca eserleri: *Discours de la méthode* (Yöntem Üzerine Konuşma), 1637; *Meditationes de prima philosophia* (İlk Felsefe Üzerine Düşünceler), 1641; *Principia philosophiae* (Felsefenin İlkeleri), 1644.

Dezamy, Teodore (1803-1850): Fransız ütopyacı komünist, önce Cabet'nin, daha sonra Blanqui'nin izleyicisi.

Diderot, Denis (1713-1784): Fransız Aydınlanmasının öncü filozofu; *Encyclopédie*'nin yöneticisi; Engels, özellikle "Rameau'nun Yeğeni" adlı kitabını ele alarak Diderot'nun eserleri için "diyalektiğin baş eserleri" der.

Dietzgen, Joseph (1828-1888): Alman İşçi-filozof; asıl mesleği sepicilik. Kendi kendini yetiştirmiş bir filozof; Lenin tarafından "zaman zaman Engels'in düzeyine yükselir" diye nitelenmekle birlikte, Mach'çılara dayanak olan kimi görüşleri de yine Lenin tarafından eleştirilmiştir. Daha çok bilgi kuramı üzerine yazılmış başlıca eserleri şunlardır: *Das Wesen der menschlicen Kopfarbeit* (İnsanın Beyin-Çalışmasının Doğası), 1869; *Das Akquisit der Philosopie* (Felsefenin Olumlu Sonu), 1887.

Dodwell, Henry (1641-1711): İngiliz özgür-düşünüş filozofu, *Christianity Not Founded on Argument* (Kanıta Dayanmayan Hıristiyanlık), 1742, adlı kitapçığın yazarlarından.

Draper, John William (1811-1882): Amerikalı fizyoloji ve kimya bilgini; *History of the Intellectual Development of Europe* (Avrupa'nın Düşünsel Gelişiminin Tarihi), 1863; *History of the Conflict between Religion and Science* (Din ile Bilim

Arasındaki Çatışmanın Tarihi), 1874, adlı eserlerin yazarı.

Duhem, Pierre (1861-1916): Fransız fizikçi; fizikte öznel öğeye ağırlık vermiş, sonunda idealizme varmıştır. Başlıca eserleri: *La Théorie physique* (Fizik Kuramı), 1906; *La systeme du mondé* (Dünya Sistemi), 10 c., 1913-59.

Duns Scotus, John (yakl. 1265-1308): İskoç skolastik filozof ve tanrıbilimci; Aquinolu Thomas'ın Fransisken muhaliflerinden.

Dupuis, Charles François (1742-1809): Fransız yazarı; en önemli eseri: "Bütün Mezheplerin Kökenleri ya da Evrensel Din", 1795.

Dühring, Eugene Karl (1833-1921): Alman hukukçu, iktisatçı, olgucu (pozitivist) okula bağlı felsefe öğretmeni (Berlin); Alman sosyalistlerinin, kapitalizmin kendisine değil, kapitalizmdeki "yolsuzluklar"a karşı çıkmalarını sağlamaya çalışmıştır.

Epikuros (İ. Ö. 342-270): Yunan filozof; Demokritos'un atomcu kuramını herkesçe anlaşılır hale getirmiştir. "En yüksek iyi"nin ölçünme (teemmül) ya da bilgeliğin kılavuzluğunda ulaşılan haz olduğunu ileri sürmüştü. Pek çok eserinin yalnızca parçaları bugüne kalmıştır.

Fechner, Gustav Theodor (1801-1887): Alman fizikçi, psiko-fiziğin kurucularından; estetik ve bitkilerin ruh-hayatı üzerine yazmıştır.

Feuerbach, Ludwig (1804-1872); Hegel'e karşı materyalist başkaldırıya öncülük eden Alman Hegelci. Başlıca eserleri: *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (Hegelci Felsefenin Eleştirisi), 1839; *Das Wesen des Christentums* (Hıristiyanlığın Özü), 1841; *Die Philosophie der Zukunft* (Geleceğin Felsefesi), 1843; *Das Wesen der Religion* (Dinin Özü), 1851.

Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814): Alman İdealizmi'nin Kant'tan sonraki önderi; Hegel ve Schelling üzerinde önemli etkileri olmuştur. Başlıca eserleri: *Wissenschaftslehre* (Bilim Kuramı), 1794; *Gründlage des Naturrechts* (Doğal Hukukun Temeli); *Die Bestimmung der Menschen* (İnsanın Özçağrısı), 1800; *Reden an die Deutsche Nation* (Alman Ulusuna Söylevler), 1860; *Der Geschlosenne Handelsstaat* (Kapalı Ticaret Devleti).

Fourier, Charles (1772-1837): Fransız ütopyacı sosyalist; izleyicileri, özellikle ABD'de, "falanj" adı verilen sosyalist topluluklar kurmuşlardır.

Fox, Charles James (1749-1806): İngiliz devlet adamı ve konuşmacı; Amerika'daki sömürgelerle savaşa karşı çıkmış, Fransız Devrimi'ne müdahale edilmemesini istemiştir.

Fraser, Alexander Campbell (1819-1914): İngiliz filozof; *Philosopy of Theism* (Tanrıcılık Felsefesi), 1895, adlı eserin yazarı; *Works of George Berkeley*, 1871, adlı 4 ciltlik yayının yöneticisi.

Galen, Claudius (yakl. 130-yakl. 200): Yunan hekim ve anatomi bilgini; ortaçağ boyunca son derece etkili olmuştur.

Galileo, Galiei (1564-1642): İtalyan astronomi ve fizik bilgini, İki büyük eseri şunlardır: *Dialogo Sopra di due Massimi Sistemi del Mondo* (En Büyük İki Evren Sistemi Üzerine Konuşma), 1632; *Discorsi e dimostrazioni matematichi interno a due nuove scienza* (Kısaca: İki Yeni Bilim İle İlgili Konuşmalar), 1638.

Gassendi, Pierre (1592-1655): Fransız Katolik rahip; materyalist filozof, astronomi ve fizik bilgini, Descartes'a karşı çıkmış; Demokritos, Epikuros ve Lucretus'un atomcu kuramını sürdürmüştür.

Gay, Jules (1807-1876): Fransız komünist; "Le Communiste" adlı gazetenin yayıncısı (1849).

Gibbon, Edward (1737-1794): İngiliz tarihçi; *Decline and Fall of the Roman Empire* (Roma İmparatorluğunun Gerileyişi ve Yıkılışı), 1776-1788, adlı eserin yazarı.

Gilbart, James William (1794-1863): İngiliz bankacı; eserleri: *A Practical Treatise on Banking* (Bankacılık Üzerine Pratik Bir İnceleme), 1827; *History and Principles of Banking* (Bankacılığın Tarihi ve İlkeleri), 1834.

Godfrey of Bouillon (1061-1100): Haçlı Seferlerine katılan Fransızlardan.

Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832): Alman şair, romancı, tiyatro yazarı ve amatör bilim adamı; Alman Aydınlanması'nın öncüsü.

Grove, Sir William Robert (1811-1896): İngiliz fizikçi; elektrik

bataryasının gelişmesine katkısı olmuştur.

Grün, Karl (1817-1887): Alman yayıncı; "hakiki sosyalizm" yanlısı; "Fransa ve Belçika'da Toplumsal Hareket", 1845, adlı kitabın yazarı.

Guizot, François Pierre Guillaume (1787-1874): Fransız tarihçi; Dışişleri Bakanı ve Başbakan, 1840-1848; önemli eseri: "Modern Avrupa'da Uygarlığın Genel Tarihi", 6 cilt, 1829-32.

Haeckel, Ernst Heinrich (1834-1919): Alman biyoloji bilgini ve filozof; Darwinci evrimin önde gelen temsilcisi; *Die Weltratsel* (Evrenin Bilmecesi), 1899, adlı eseri sınıf mücadelesinde bir silah olmuştur.

Hartley, David (1705-1757): İngiliz hekim ve kurgusal fizyolog; öğretisini *Observations of Man* (İnsanın Gözlemleri), 1749, adlı eserinde açıklamıştır.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831): Alman fizolof, modern nesnel idealizmin babası; diyalektiği geliştirerek yeni bir düzeye yükseltmiş, felsefe, din, sanat, ahlakbilim ve mantık üzerine pek çok eser yazmıştır.

Heine, Heinrich (1797-1856): Alman lirik şair ve yazar; devrimci demokrat; Marx'ın arkadaşı. *Religion und Philosophie in Deutschland* (Almanya'da Din ve Felsefe) adlı eseri (1834), Hegelciliğe Marksist yaklaşımın habercisi olmuştur.

Helfond, Osip I. (1868-?): Rus hekim ve yazar; "Marksizm'in Felsefesine Katkılar", 1906, adlı eserin yazarlarından.

Helvetius, Claude Adrien (1715-1771): Fransız materyalist filozof; ahlak felsefesi ve toplumsal felsefe alanlarında eserler vermiştir. Britanya'lı Yararcılardan Marx'a kadar birçok düşünce üzerinde önemli etkisi olmuştur. Başlıca eserleri: *De l'Esprit* (Zihin Üzerine), 1758; *De l'Homme* (İnsan Üzerine), 1777.

Herakleitos (yakl. İ.Ö. 536-470): Yunan filozof; akış ya da sürekli değişimi, karşıtların birliği ve çatışmasını ortaya koymuştur.

Herschel, Sir William (1738-1822): İngiliz astronomi bilgini; Uranus gezegenini ve Satürn gezegeninin çevrim dönemini bulmuştur.

Hobbes, Thomas (1588-1679): Britanyalı materyalist filozof ve siyasal kuramcı; en önemli eseri *Leviathan*, 1651, adını taşır.

Holbach, Paul Henri, Baron d' (1723-1789): Fransız Ansiklopedist ve 18. yüzyıl materyalist felsefesinin önderlerinden; en önemli eseri: *Le Systeme de la Nature* (Doğa Sistemi), 1770.

Houllevigue, Louis (1863-?): Fransız fizikçi; bilimlerin evrimi ve sanayide bilimin rolü konularında yazılar yazmıştır.

Hume, David (1711-1776): İskoç filozof ve tarihçi; idealizme de materyalizme de dogmatik oldukları gerekçesiyle karşı çıkmıştır; modern bilinemezciliğin kurucusudur. Felsefe konusundaki ana eseri: *A Treatise of Human Nature* (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme), 1740. Öteki eserleri: *History of England* (İngiltere Tarihi); *Natural History of Religion* (Dinin Doğal Tarihi), vb.

Huxley, Thomas Henry (1825-1895): İngiliz biyoloji bilgini, öğretmen ve denemeci; Darwinci evrim kuramını militan bir biçimde savunmasıyle ün kazanmıştır. Başlıca eserleri: *Evidences of Man's Place in Nature* (İnsanın Doğadaki Yerinin Kanıtları), 1863; *Evolution and Ethics* (Evrim ve Ahlakbilim), 1893.

James, William (1842-1910): Amerikalı filozof ve ruhbilimci; *The Will to Believe* (İnanma İradesi), 1897, ve *Pragmatism*, 1907 adlı eserlerinde pragmatizmi halk tarafından anlaşılır hale getirmesiyle tanınmıştır.

Jonson, Ben (1572-1637): İngiliz şair ve oyun yazarı, *Volpone* (1606) adlı oyunu ile bilinir.

Joule, James Prescott (1818-1889): İngiliz fizikçi; mekanik ısı kuramı alanındaki araştırmalarıyla önemlidir.

Kant, Immanuel (1724-1804): Alman idealizminin babası; Güneş sisteminin kökenine ilişkin bulutsu kuramını açıklamıştır (1754); felsefe ile ilgili ana çalışmaları, 1781'de yayımlanan *Kritik der Reinen Vernunft* (Saf Aklın Eleştirisi) ile başlamış ve bu eser "eleştirel felsefe"nin ilk gerçekleşmesi olmuştur.

Kingsley, Charles (1819-1875): İngiliz din adamı ve Hıristiyan sosyalist; *Hypatia ve Westward Ho* adlı tarihsel romanlarıyla tanınmıştır.

Kugelmann, Ludwig (1830-1902): Hannover'li hekim; 1848 devriminde savaşmıştır. Birinci Enternasyonal'in üyesidir. 1862-74 yılları arasında Marx'la aralıksız olarak yazışmıştır.

Lamarck, Jean Baptiste de (1744-1829): Fransız doğa bilgini; omurgalılar sınıflandırması ve biyolojik evrim kuramları ile önemlidir.

Lamettrie, Julien Offroy de (1709-1751): Fransız hekim ve materyalist filozof; başlıca eserleri: *Histoire naturelle de l'âme* (Ruhun Doğal Tarihi), 1745; *L'homme machine* (Makine İnsan), 1747.

Lange, Friedrich Albert (1828-1875): Alman, yeni-Kantçılığın kurucusu; ampriokritisizmin habercisi; "Materyalizmin Tarihi" adlı eserin (1866) yazarı.

Lankester, Edwin Ray, Sir (1847-1929): Britanyalı doğa bilgini; önce Londra, daha sonra Oxford Üniversitesi'nde öğretim üyesi; Marx'ın arkadaşı.

Laplace, Pierre Simon, Marquis de (1749-1827): Fransız astronomi bilgini ve matematikçi; *Mecanique celeste* (Gök Mekaniği), 1799-1825, adlı eserin yazarı. Evrenin oluşunu açıklayan ve değerini hâlâ yitirmemiş olan Kant-Laplace Kuramı'nı Kant'tan bağımsız olarak geliştirmiştir.

Lavoisier, Antoine Laurent (1743-1794): Fransız kimyacı; modern deneyimsel kimyanın kurucularından; oksijeni bulmuştur.

Law, John (1671-1729): İskoç maliyeci; 1720'de Fransa'da, genel maliye denetçisi olmuş, bu sırada uyguladığı para kuramları ve stok yönetimi, yıkıcı bir spekülasyona ve çöküntüye yol açmıştır.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716): Alman filozof ve matematikçi; evrensel bir bilim dili ve bir mantıksal hesap yöntemi kurmayı amaçlamıştır; Lenin onun "tanrıbilim yoluyla madde ve hareketin ayrılmaz bağlılığına ulaştığını" söyler. *Theodicee* dışındaki bütün eserleri ölümünden sonra yayımlanmıştır. Bütün eserlerini Fransızca yazmıştır. Felsefede Almanca ancak kendisinden sonraki kuşakta kullanılmaya başlanmıştır. Öteki eserleri: *Monadologie, Discours de metaphysique* (Metafizik Üzerine Konuşma), vb.

Le Roy, Edouard (1870-1954): Katolik "modernizm"in önderlerinden; filozof, matematikçi, *Dogme et Critique* (Dogma ve Eleştiri) adlı kitabın yazarı (1907).

Lessing, Gotthold Ephraim (1729-1781): Alman tiyatro yazarı

ve eleştirmen, Alman edebiyatının babası diye adlandırılır; *Nathan der Weise* (Bilge Nathan) adlı oyunu (1799) ile ün kazanmıştır.

Liebig, Justus (1803-1873): Alman kimyacı; tarımsal kimyaya değerli katkılarda bulunmuş ve yapay gübrelerin geliştirilmesine yol açmıştır.

Linnaeus, Carolus (1707-1778): İsveçli botanikçi ve doğa bilgini; modern botanik sınıflandırmasının kurucusu.

Locke, John (1632-1704): İngiliz filozof ve siyasal kuramcı; bütün idelerin (tasarımların) kökeninin duyu deneyinde (dış deney, dış duyum) olduğunu öğretmiştir; en önemli eseri *An Essay Concerning Human Understanding* (İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme), 1690, adını taşır. Öteki eserleri: *Some Thoughts Concerning Education* (Eğitim Üzerine Bazı Düşünceler); *Two Treatises of Government* (Hükümet Üzerine İki İnceleme); *Epistola de Tolerantia* (Hoşgörürlük Üzerine Mektuplar), vb.

Lopatin, Lev Mihailov (1855-1920): Rus idealist filozof; "Felsefenin Olumlu Görevleri" adlı kitabın yazarı (1886-1889).

Lucretius (Titus Lucretius Carus) (yakl. İ.Ö. 96 - yakl. İ.Ö. 55): Romalı felsefi şair; Demokritos ve Epikuros'un izleyicisi; *De Rerum Natura* (Nesnelerin Doğası Üzerine) en önemli eseridir.

Lunaçarski, Anatol (1875-1933): Rus edebiyat eleştirmeni, tiyatro yazarı, filozof ve eğitimci; 1917-29 yılları arasında Sovyet Eğitim Komiseri.

Luther, Martin (1483-1546): Alman rahip ve Wittenberg'de tanrıbilim profesörü; Protestan Reformu'nun önderi.

Lyell, Sir Charles (1797-1875): Britanyalı jeoloji bilgini; yeryüzünün yüzeyindeki bir örnek ve sürekli değişmelere ilişkin kuramı Darwinci Evrim Kuramı'nın yolunu açmıştır. Başlıca eseri: *Principles of Geology* (Yerbilimin İlkeleri) 1830-33.

Mably, Gabriel Bonnot, Abbe de (1709-1785): Fransız yayıncı ve ütopyacı sosyalist; Condillac'ın kardeşi.

Mach, Ernst (1838-1916): Avusturya'lı fizikçi, ruhbilimci ve filozof; "Ampiriokritisizm" diye bilinen yeni "olguculuk"un öncüsü. Başlıca eserleri: "Mekanik Bilimi", 1883; "Duyumların

Çözümlenmesi", 1886.

Malebranche, Nicolas (1683-1715): Fransız filozof; Tanrı'nın her türlü varlığın ve bilme'nin temeli olduğunu ileri sürerek Kartezyen İkiciliği aşmayı denemiştir. En önemli eseri: *La recherce de la verite* (Hakikatin Aranması), 1674.

Malpighi, Marcello (1628-1694): İtalyan anatomi ve fizyoloji bilgini; mikroskopik anatominin kurucusu.

Mandeville, Bernard (1670-1733): Holllandalı-İngiliz hekim ve ahlakbilim üzerine yergiler yazarı; *The Fable of the Bees; or Private Vices, Public Benefits* (Arıların Masalı ya da Özel Kötülükler, Kamusal Yararlar) adlı eseri (1714) bir İngiliz mahkemesince "baş belâsı" ilan edilmiştir.

Mantell, Gideon Algernon (1790-1852): İngiliz jeoloji ve paleontoloji bilgini; dikkate değer taşıt fosil koleksiyonu ile ün kazanmıştır.

Mayer, Julius Robert von (1814-1878): Alman hekim ve bilim adamı; mekanik ısı kuramı ve enerjinin sakımı yasasının kurucularından.

Mehring, Franz (1846-1919): Alman Marksist tarihçi ve edebiyat eleştirmeni; Marx'ın ve Engels'in birçok yayımlanmamış elyazmasını basmıştır; *Karl Marx* adlı bir biyografisi vardır (1918).

Mendelssohn, Moses (1729-1786): Alman filozof; Alman Aydınlanması'nın ve romantik hareketin öncüsü.

Menşikov, Mihail Osipoviç (1859-1918): Rus gazeteci; önceleri liberal, sonradan Çarlığı savunmuştur. Devrimciler tarafından Judas Menşikov diye çağrılırdı.

Mignet, François Auguste Marie (1796-1884): Fransız tarihçi ve gazeteci; Thiers'in arkadaşı; (Fransız Devriminin Tarihi) adlı kitabın (1824) yazarı.

Mihailovski, Nikolay Konstantinoviç (1842-1904): Rus toplumbilimci; liberal Narodnizmin önderi, Marksizmin karşıtı.

Moleschott, Jakob (1822-1893): Alman materyalist; başlıca eserleri: "Hayat Döngüsü", 1852 ve "Hayatın Tekliği", 1864.

Montesquieu, Charles Louis, Baron de (1689-1755): Fransız tarihçi ve siyasal filozof; anayasacı monarşinin kuramcısı. En önemli eseri: *De l'esprit des Lois* (Yasaların Ruhu), 1748.

Morelly (18. yüzyıl): Fransız, ütopyacı komünist filozof ve şair; *Code de la Nature* (Doğa Yasası) 1755, adlı eseri uzun süre Diderot'ya mal edilmiştir.

Morgan, Lewis Henry (1818-1881): Amerikalı hukukçu, sonradan antropoloji ile uğraşmıştır. *Ancient Society* (Eskiçağ Toplumu), 1877, adlı eseri Marx ve Engels'in dikkatini çekmiş ve Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı eserini yazmasına yol açmıştır.

Mülberger, Arthur (1847-1907): Alman Proudhoncu, 1872'de Volksstaat dergisinde çıkan "Konut Sorunu" başlıklı yazısını, Engels, *Konutu Sorunu* adlı eserinde eleştirmiştir.

Münzer, Thomas (yakl. 1489-1525): Protestan Reformunun ve Köylü Savaşı sırasında Alman köylülerinin halk önderi; komünist bir teokrasi kurmuştur.

Napoleon I (bkz. Bonaparte, Napoleon)

Newton, Sir Isaac (1642-1727): İngiliz matematikçi ve astronomi bilgini; *Principia Mathematica* adlı eseri, Kopernik'le başlayan bilimsel devrimin doruğudur. Evrensel Yerçekimi Yasası'nı bulmuştur.

Oken, Lorenz (1779-1851): Alman kurgusal ya da "felsefi" doğa bilgini.

Ostwald, Wilhelm (1853-1932): Alman kimyacı; doğabilimlerini halkın anlayacağı duruma getirmiştir.

Owen, Robert (1771-1858): Britanya Sosyalizmi'nin kurucularından; imalâtçı ve toplumsal reformcu; New Lanark'ta (İskoçya) işbirliğine dayanan bir "model" sanayi kenti kurmuştur. Başlıca eseri: *A New View of Society* (Yeni Bir Toplum Görüşü), 3. cilt, 1813-14.

Pearson, Karl (1857-1936): İngiliz istatistiksel biyoloji bilgini; genetikçi; bilim felsefesi konusunda yazılar yazmıştır. Önemli eseri: *The Grammar of Science* (Bilimin Grameri), 1899.

Pellat, J.S. Henri (1850-1909): Fransız fizikçi; atom kuramı, elektrik, manyetizma, termodinamik alanlarında yazmıştır.

Petzoldt, Joseph (1862-1929): Alman filozof, Avenarius'un izleyicisi; "Saf Deneyin Felsefesine Giriş" adlı eserin yazarı.

Plehanov, George V. (1856-1918): Rus filozof, Marksizmden halkçılığa kaymıştır. Eserlerinin Lenin ve Rus devrimci hareketi

üzerinde derin bir etkisi olmuştur. Başlıca eserleri: "Birci Tarih Görüşünün Gelişimi", 1895; "Materyalizmin Tarihi Üzerine Denemeler", 1896; "Tarihte Bireyin Rolü", 1898, vb.; tarihsel materyalizm üzerine pek çok denemeler.

Poincare, Henri (1854-1912): Fransız matematikçi ve fizikçi; Avrupa Olguculuğu'nun önemli adlarından; başlıca eserleri: "Bilim ve Varsayım" 1902; "Bilim ve Yöntem", 1909

Priestley, Joseph (1733-1804): İngiliz din ve bilim adamı; oksijen adı verilen gazı deneyimsel olarak üretmiştir; Fransız Devrimi'nin ilkelerini savunması yüzünden ABD'ye göç etmek zorunda kalmıştır.

Proudhon, Pierre Joseph (1809-1865): Fransız iktisatçı ve siyasal kuramcı; "adaletli değişim" görüşünü ileri sürmüş ve "serbest kredi" şemaları önermiştir. Eserleri: *Qu'est-ce que la propriété?* (Mülkiyet Nedir), 1840; *La Philosophie de la misere* (Sefaletin Felsefesi), 1846.

Regnault, Henri Victor (1810-1878): Fransız fizikçi ve kimyacı; özgül ısılar ve gazların genleşmesi konusundaki çalışması önemlidir.

Rey, Abel (1873-1940): Fransız olgucu; Paris Üniversitesi'nde bilimle ilgili felsefe tarihi profesörü.

Ricardo, David (1772-1823): İngiliz bankacı ve iktisatçı; klasik siyasal iktisadın seçkin temsilcisi; ana eseri: *Principles of Economics and Taxation* (İktisadın ve Vergilendirmenin İlkeleri), 1817.

Righi, Augusto (1850-1920): İtalyan bilim adamı; özellikle elektrik kuramı ve maddenin yapısı üzerinde çalışmıştır.

Robespierre, Maximilien (1758-1794): Fransız devrimci, Jacobenler'in ve "Terör Saltanatı"nın önderi; Katolikliğin yerine neden-tanrıcılığı ve neden-tanrıcı tapınma biçimlerini koymayı amaçlamıştır.

Robinet, Jean Baptiste Rene (1727-1789): Fransız filozof; bir çeşit dirimselci (vitalist) kamutanrıcılığı önermiştir. Önemli eseri: De la Nature (Doğa Üzerine), 4 c., 1763-68.

Rousseau, Jean Jacques (1712-1778): Fransız filozof ve toplumsal kuramcı; özellikle iki büyük eseri, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalite parmi les hommes* (İnsanlar

Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma), 1754 ve *Du Contrat social* (Toplum Sözleşmesi), 1762 ile kendisinden sonra gelen bütün siyasal düşünceleri etkilemiştir.

Saint-Simon, Claude Henri, Count de (1760-1825): Fransız Ütopyacı sosyalist; toplumun yeni bir bilimini ve iktisadi eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasını önermiş, Comte'u ve olguculuğu büyük ölçüde etkilemiştir.

Schelling, Friedrich Wilhelm Josef von (1775-1854): Alman romantik filozof; IV. Frederick Wilhelm'in tahta çıkışı üzerine Hegel'in etkisine karşı bir ağırlık olması için Berlin Üniversitesi'ne çağrılmıştır. Başlıca eserleri: *Erster entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, (Bir Doğa Felsefesi Sisteminin İlk Taslağı), *System des transzendentalen Idealismus* (Aşkın İdealizm Sistemi), *Über das Wesen menschlichen Freiheit* (İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine), vb.

Schmidt, Conrad (1863-1932): Alman, Yeni-Kantçı sosyalist iktisat ve siyasa yazarı; Alman Sosyal Demokrasisi'nin Bernstein'cı revizyonist akımından yanadır.

Schorlemmer, Carl (1834-1892): Alman kimyacı ve komünist; Marx'ın ve Engels'in arkadaşı; Manchester'de kimya profesörü ve Krallık Toplumu üyesi olmuştur.

Secchi, Pietro Angelo (1818-1878): İtalyan astronomi bilgini ve cizvit papazı; özellikle spektroskopi üzerine çalışmalarıyla ve yıldızları tayflarına göre sınıflandırmada bir öncü olarak tanınmıştır.

Smith, Adam (1723-1790): İskoç filozof ve iktisatçı, klasik siyasal iktisat okulunun kurucusu; ana eseri: *Wealth of Nations* (Ulusların Zenginliği), 1776.

Solon (Yakl. İ. Ö. 639-Yakl. İ.Ö. 559): Yunan yasa koyucu ve reformcu; Atina için yaptığı anayasa sınıf çatışmalarının keskinliğini yumuşatmayı tasarlıyordu.

Spinoza, Benedict de (1632-1677): Hollandalı Yahudi filozof ve siyasal kuramcı; Rönesans kamutanrıcılığı ile metaryalizm arasında önemli bir bağ oluşturur. *Tractatus Theologico-Politicus* (Tanrıbilimsel-Siyasal İnceleme) 1670 ve *Ethica* (Ahlak) 1677 adlı eserleri modern düşünce tarihinin

yapıtaşlarıdır.

Stallo, John Bernard (1823-1900): Alman asıllı Amerika'lı hukukçu ve filozof.

Starcke, Carl Nicolai (1858-1926): Danimarka'lı filozof ve toplumbilimci. *Ludwig Feuerbach* (1885) adlı eserinin yanı sıra, Spinoza üzerine, ilkel aile ve toplumsal evrim üzerine eserler yazmıştır.

Starkenburg, Heinz: "Düşüncelerin Gelişim Sürecinde Kesin Bir Etmen Olarak Kişiliğin Evrimi" adlı eserin yazarı.

Stirner, Max (Johann Caspar Schmidt'in takma adı) (1806-1856): Genç Hegelciler'den; giderek bir aşırı bireycilik havarisi ve anarşizmin filozofu olmuştur.

Strauss, David Friedrich (1808-1874): Genç Hegelci, Feuerbach'ın etkisinde kalmıştır. "İsa'nın Hayatı" (1835) adlı eseri, İncil'de yazılı olanları doğalcı bir biçimde yorumlama yolunda öncü bir girişimdi.

Suvorov, Sergey A. (1869-1918): Rus filozof ve istatistikçi; "Gerçekçi Bir Dünya Görüşü İçin Gereçler" (1904) ve "Marksizm'in Felsefesi İçin Gereçler" adlı felsefi çeşitlemelerin yayımlanmasına katılmıştır.

Thierry, Augustin (1795-1856): Fransız tarihçi ve romantik yazar; ulusal gelişmeyi, iki ırkın, istilacılarla istila olunanlar arasındaki mücadelenin bir sonucu olarak görmüştür.

Thiers, Louis Adolphe (1797-1877): Fransız tarihçi ve siyaset adamı; 1863-40 yıllarında Başbakan; Üçüncü Cumhuriyetin Başkanı, 1871-73.

Torriçelli, Evangelista (1608-1647): İtalyan fizikçi ve matematikçi, Galileo'nun öğrencisi ve asistanı; atmosfer basıncını bulmuş ve barometreyi icat etmiştir.

Treviranus, Gottfried Rinhold (1776-1837): Alman doğa bilgini; "Biyoloji ya da Canlı Doğanın Felsefesi" (1802-22) adlı eserin yazarı.

Tyndall, John (1820-1893): Britanyalı fizikçi, Faraday'la birlikte çalışmıştır; ses, ışık ve radyant ısısı üzerine araştırmalar yapmış, bilimi halkın anlayacağı bir duruma getirme çabalarıyla tanınmıştır.

Valentinov, Nikoloy Vladislavoviç (Vol'skii'nin takma adı)

(1874-?): Rus gazeteci; "Marksizm'in Felsefi Kuruluşları" (1908) ve "Mach ve Marksistler" (1908) adlı eserlerin yazarı.

Virchow, Rudolf (1821-1902): Alman patolog, tıp biliminin birçok dalına katkısı olmuştur; Prusya Millet Meclisinin üyesi olarak Bismarck'a karşı çıkmıştır.

Vogt, Karl (1817-1895): Alman doğa ve fizyoloji bilgini, materyalist filozof; "İnsan Üzerine Dersler" (1863) adlı eserin yazarı.

Voiney, Constantin François, Count de (1757-1820): Fransız yazar ve Yakın doğu gezgini; *Les ruines; ou, meditation sur les Revolutions des Empires* (Kalıntılar ya da İmparatorlukların Devrimleri Üzerine), 1791, adlı eseri, dinsel şüpheciliği yaygınlaştırmış, Avrupa ve Amerika'da birçok tartışma yaratmıştır.

Voltaire, François Marie Arouet de (1694-1778): Fransız Aydınlanması'nın babası; bütün siyasal, dinsel ve felsefi ortodoksluklara saldırmıştır; *Candide* (1759) adlı çok tanınmış yergisinde, Leibniz'in "bu dünyanın olabilecek dünyaların en iyisi" olduğu düşünceleriyle alay eder.

Walpole'ler: Robert (1676-1745) Britanyalı devlet adamı; Horace (1717-1797) Robert'in oğlu; denemeci, romancı ve zamanın tarih yazıcısı.

Ward, James (1843-1925): İngiliz idealist filozof, *Naturalism and Agnosticism* (Doğalcılık ve Bilinemezcilik), 1899, adlı eseriyle tanınmıştır.

Weitling, Wilhelm (1808-1871): Alman asıllı Amerikalı ütopyacı komünist, Doğrular Derneği üyesi; New York'ta 1850-55 yıllarında Almanca bir işçi gazetesi yayımlamıştır. Mesleği terzilik olan Weitling'in, 1842'de *Garantien der Harmonie und Freiheit* (Uyum ve Özgürlüğün Güvencesi) adlı eserinden Marx övgüyle söz eder.

Wolf, Christian (1679-1754): Alman matematik profesörü; salt mantıksal-ussal yasalara dayalı olarak ele aldığı geleneksel felsefeyi halkın anlayacağı duruma getirmeye çalışmıştır.

Yuşkeviç, P.S. (1873-?): Rus filozof; "Materyalizm ve Eleştirel Gerçeklik" (1908) adlı eserin yazarı.

Yazılama

Bu kitap, Marx, Engels ve Lenin'in çeşitli amaçlarla yazdıkları hemen hemen bütün eserleri içerisinden, felsefe sorunlarıyla doğrudan ilgili bölümlerinin seçilip bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş. Tümü okuyucuya bir toplu bakış olanağı sağlıyor ve yol gösterici olma niteliği taşıyor.

Parçalar, öğrenciye ve genel okuyucuya bir bütün olarak Marksist dünya görüşünün, ve aynı zamanda mantık, bilgi kuramı, tarih kuramı, ahlâkbilim gibi felsefenin özel dallarına Marksist yaklaşımın açık bir kavranışını vermek amacıyla seçilmiştir.

25 TL
9 786059 988216